@ketab_n
Follow Me
30.5.2016

سلسلة كتب النهضة (١)

هكذا تكلم عبد الله العروي

مجموعة من الباحثين

النهضة

منتدى المعارف
alMaaref Forum

سلسلة كتب النهضة (١)

هكذا تكلم عبد الله العروي

أنطوان سيف — محمد الشيخ
عبد الإله بلقزيز — محمد المصباحي
عبد الله العروي — محمد سبيلا
عبد المجيد القدوري — محمد نور الدين أفاية
عبد النبي رجواني — نبيل فازيو
العربي مفضال — نور الدين العوفي
الفضل شلق — يونس رزين

منتدى المعارف
alMaaref Forum

هكذا تكلم
عبد الله العروي

الفهرسة أثناء النشر - إعداد منتدى المعارف

هكذا تكلم عبد الله العروي/ أنطوان سيف... [وآخرون].

٣٣٥ ص. (سلسلة كتب النهضة؛ ١)

ISBN 978-614-428-106-2

١. العروي، عبد الله. ٢. الفلسفة. ٣. الإيديولوجية. ٤. فلسفة التاريخ. ٦. الإسلام أ. العنوان. ب. سيف، أنطوان. ج. مجلة النهضة.

181.9

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٥

منتدى المعارف

بناية «طبارة» - شارع نجيب العرداتي - المنارة - رأس بيروت

ص.ب: ٧٤٩٤ - ١١٣ حمرا - بيروت ٢٠٣٠ ١١٠٣ - لبنان

بريد إلكتروني: info@almaarefforum.com.lb

المحتويات

قــول العقــل

نـورالدين العوفي

أستاذ الاقتصاد، جامعة محمد الخامس، الرباط

هكذا تكلم عبدالله العروي. يُشكل الإنتاج الفكري للأستاذ عبدالله العروي مادة خصبة تغطي مجالات مختلفة، وحقولاً معرفية متشعبة من فلسفة، وفلسفة سياسية، وعلم كلام، وتاريخ، واجتماع، واقتصاد، وآداب، وفنون. وما يميِّز هذا الإنتاج الغزير والموصول منذ أزيد من نصف قرن هو انسجام مضامينه العلمية وأهدافه البحثية، بالرغم من تعدد المقاربات والأدوات الإجرائية وتنوع الأشكال التعبيرية. ومن ثمة فإن القارئ بقدر ما يجد في قول العروي أجوبة شافية وشاملة لمعظم القضايا التي تهم المجتمعات العربية بصفة عامة، والمجتمع المغربي على وجه الخصوص، بقدر ما يكون من الصعب عليه (= القارئ)، إن لم يكن من ذوي الاختصاص والدراية، استيعاب جوهر القول، في منطوقه ومفهومه، وإدراك المرامي المعرفية التي يتقصَّدها، البعيدة منها والآنية، الظاهر منها والثاوي في ثنايا التحليل. قول العروي قول دقيق وعميق، ليس حمَّال أوجُه سوى بالنسبة إلى من يكتفي

بالجزء ويترك الكلَّ، يسْتلُّ العبارة من بنيتها العامة ومن سياقها التحليلي المتدرِّج ويتيه في التأويل.

في هذا الكتاب، محاولة للإبحار في نص العروي، من زواياه المختلفة، وللغوص في سجلِّ المفاهيم المؤسِّسة للمشروع الفكري الذي يعِزُّ له نظير في الفكر العربي المعاصر، من حيث موسوعية المبنى وصدقية المعنى وصرامة المنهج. تحتلُّ منظومة المفاهيم حيِّزاً معتبراً من القراءات التي يتضمنها الكتاب، وعلى رأسها يأتي مفهوم العقل (عبد الإله بلقزيز، أنطوان سيف، الفضل شلق، محمد نورالدين أفاية)، يليه مفهوم التاريخ (عبدالمجيد القدوري)، أو فكرة الزمن (محمد المصباحي)، والإيديولوجيا (محمد سبيلا)، ومفهوم الدولة (نبيل فازيو، يونس رزين)، ومفهوم الحرية (الفضل شلق، محمد نورالدين أفاية). يحتوي الكتاب، أيضاً، على قراءة في بعض المؤلفات المتعلقة بالمشهد السياسي الوطني (العربي مفضال)، كما نقرأ فيه محاولة في تصنيف المصادر الفكرية لكتابات عبدالله العروي (محمد الشيخ)، ومساءلة للثقافة على ضوء التاريخ في عصر المعلومات (عبدالنبي رجواني).

كل المفاهيم التي نحتها عبدالله العروي بِدأَب وبإحكام شديد تجدُ في الإيديولوجيا العربية المعاصرة أصولها ومقدِّماتها، كما تكشف عن ذلك «التوطئة» التي تتصدر الحوار الفكري الذي خصَّ به الكتاب. توطئة تنضو الغموض عن الخيوط الرفيعة التي تربط بين المستويات المختلفة للمنظومة الفكرية، النظرية (المفاهيم) منها والإجرائية (الخواطر) والتعبيرية (الروايات)، وتمدُّنا بالكيفيات التي تساعدنا على الاستيعاب.

في المقالات التي يحويها الكتاب، والتي هي غيضٌ من فيض، قراءة في المنطوق وفي المفهوم، في البعض وفي الكُلّ. مداخل معرفية متنوعة تُفضي إلى معمار فكري واحد، تفصيلات في قول جامع، هوامش وحواشي على المتن السهل الممتنع، الذي فيه الصريح وفيه المضمر.

لم تكن الغاية من إنجاز هذا الكتاب هي الإحاطة بجميع الأبعاد التي يكتسيها الإنتاج الفكري الوفير والخصب للأستاذ عبدالله العروي. فالأمر يكاد أن يكون مستحيلاً في الحدود الذاتية والموضوعية للكتاب. إنه بالأحرى استئناف لمهمة القراءة المتأنية والهادفة في الإنتاج المتناسل والمتجدد باستمرار، ومواصلة الإنصات لخطاب العقل، ولكلمة الفكر التي ما تنفك تلتمس الآذان الصاغية.

□ **قول/ في فرضية العقل الاقتصادي المطلق.** في مؤلف مفهوم العقل فصول متميزة حول «عقل العدد» و«عقل الكسْب»، تُحيلنا الى الوضعية الإبستيمية للعقل أو العقلانية في النظرية الاقتصادية الكلاسيكية والكلاسيكية الجديدة. يؤكد آدام سميث، كما هو معروف، على دور المنفعة المادية والمصلحة الذاتية في موضعة العلاقة التبادلية، وفي عقلنة آليات اشتغال الأسواق وانتظام المعاملات. بل إنه يرى في المنفعة، ميتافورياً، تلك «اليد الخفيَّة» التي تقود إلى التوازن، أي إلى الوضعية الأفضل بالنسبة إلى الأفراد، ومن ثمة إلى المجتمعات. هذه المقاربة الإجمالية التي لا تفصل بين الميكرواقتصادي (الوحدي) والماكرواقتصادي (الكُلِّي) هي ما سوف تعرف، على يد التقليديين الجدد، انزياحاً نحو

المقاربة الحدِّية التي تجعل من المنفعة الفردية، ومن العقلانية التي يتمتع بها الكائن الاقتصادي (Homo œconomicus)، شرط كفاية لتحصيل حاصل المصلحة العامة، ولإحداث التوازن الكلي.

□ **تحريجة/في أن العقل الاقتصادي محدود ومقيد.** سوف يشهد هذا الانحياز النظري إلى فرضية «العقلانية المطلقة» سعياً إلى تخليص الفعل الاقتصادي من محدِّداتة غير العقلانية، الذاتية والنفسية، ونزوعاً نحو فصل الاقتصاد عن السياسة لكي يُمسي اقتصاداً محْضاً وخالصاً، مثله مثل جميع العلوم الدقيقة وعلى رأسها علوم الفيزياء. وإذا كان لهذا النزوع العلموي نتائجه الجمة على مستوى تطوير أدوات القياس العددي والنمذجة الرياضية، فإنه، في المقابل، لم يعد قادراً على الإمساك بالسلوكات غير النمطية، أو غير العقلانية، للفاعلين، وعلى التوقُّع والتحسُّب واستباق الأزمات الكبرى، ومنها أزمة ١٩٢٩ التي كادت تعصف بالرأسمالية عصفاً. هذا الواقع هو ما سوف يأخذه بعين الاعتبار، في الثلاثينيات من القرن الماضي، الاقتصاد المؤسَّساتي الذي يعتمد إجرائية العقلانية المُقيَّدة عوض المطْلقة، لكي يستعيد بذلك الاقتصاد بنيته الإبستيمية الأصلية، التي لا يخلو فيها طلب المنفعة من صراع، والتي تتدافع فيها السلوكات العقلانية مع السلوكات اللاعقلانية في دورات متعاقبة من الأزمة والتوازن.

التَّحريجة هذه نستخلصها من منطوق مفهوم العقل لعبدالله العروي الذي يأخذ بعين الاعتبار، من هذا المنظور بالذات الذي يتقاسمه مع ابن خلدون، مبدأ «العقل العملي» والممارسات المعقولة، لإدراك التفاعل الذي يسم العلاقات الفردية والاجتماعية

في العالم العربي، والآثار البنيوية الناجمة عنها بالنسبة إلى التنمية. العقل المقيَّد بالدور المنوط بالدولة بلغة العروي، وبـ «المعمار المؤسسي»، أو «البنية الموضوعة» (Structure artefactuelle) بمفردات الاقتصاد المؤسسي، الشكلية وغير الشكلية، في إعادة إنتاج شروط التنظيم والتدبير، وفي عقلنة المعاملات والمبادلات، والتخفيض من إجمالي الكُلفة.

□ **قول/ في أن التاريخانية هي الواقعية.** عندما صدرت الإيديولوجيا العربية المعاصرة في بداية السبعينيات كان اليسار الجديد قيد التشكُّل على امتداد الخارطة العربية، كما كان بصدد البحث عن موارد فكرية جديدة من شأنها أن تساعد على فهم ما جرى، وعلى استيعاب الآثار المدمرة التي خلفتها النكسة (نكسة ١٩٦٧). وفيما يخص المغرب على الخصوص، وجد اليسار الجديد ضالته في الأسباب التي عالجها الكتاب بدقة متناهية، والتي تكمن، بالأساس، في «الوعي المتأخر» الضاربة جذوره في الإيديولوجيا العربية منذ عصر النهضة على الأقل. هذا الوعي المتأخر ما ينفك إلى اليوم يطبع السلوكات والمعاملات وأنماط التفكير والتدبير. هل اليسار الجديد، الذي استوحى أرضيته الفكرية وبوصلته السياسية وشعار «دمقرطة الدولة ودمقرطة المجتمع» من نقد الإيديولوجيا، الذي تضمنه كتاب **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، أقول هل اليسار الجديد أخفق في العبور بالتاريخانية من صيغتها الفكرية إلى مجال الترجمة السياسية والإنجاز العملي؟ أم أن البيئة الحاضنة تحتاج إلى تضافر الإرادة والجهود، إرادة الدولة بكافة أركانها، وجهود المجتمع برمته، طبقاته الشعبية ونُخبه؟ هل

تكمن المعضلة في الوعي بالتأخر أم أن المسألة مسألة فهم وإدراك للأسباب التاريخية واستنبات وتوليد لشروط التجاوز والنهوض؟ هل التاريخانية هي المنهج؟ يقول العروي في الحوار الذي نقرؤه في هذا الكتاب: «من العبث مقابلة التاريخانية بمناهج أخرى مثل التفكيكية أو البنيوية مثلاً. هل أنصار التفكيكية وضعوا نهجاً لفهم السياسة؟ كل منهاج صالح لمجال معرفي خاص به». ليس من باب الصدفة أن يتصدَّر المنهج التاريخاني دفَّتي كتاب مفهوم التاريخ وكتاب مفهوم العقل، ذلك أن المجال السياسي هو المجال الخاص به. يلتقي العروي مع كل من ميكيافيلي وابن خلدون في مقاربة آليات اشتغال السياسة. ليست الأخلاق هي السمة الفارقة، بل المنفعة والمصلحة هي المحدد في آخر التحليل. مخطئ إذن من يمارس السياسة بعيداً عن قواعد العقل. «السياسة العقليّة» (ابن خلدون)، بتوسُّلها المنهج التاريخاني، هي التمييز «باستمرار بين الوعي بالواقع وتخيُّل البديل»، «البديل المحبَّب». (أنظر العروي في هذا الكتاب). «الواقع لا يُغيَّر بالتخيُّل. لا سلطان للخيال الصرف على السياسة. الواقع يُغيَّر بالواقعية. هذا هو درس التاريخانية لمن يفهمها على وجهها» (المصدر نفسه).

هل بمقدور اليسار، الغارق في الإيديولوجيا، أن يُدرك أن محدودية المجتمع تُحتِّم عليه أن يجترح الفعل الموضوعي، لا الإسم الذاتي، وأن يُسجِّل الممارسة السياسية باعتبار شروط العمل المقيَّد، لا المطلق، العمل المحدود بالتبعية للمسار، وبكوابح الواقع، والمحدود أيضاً بقصور الفاعل أمام الأنساق التقليدية والثابتة. ذلك أن «التفكير في التخلف والإصلاح يؤدي إلى فهم

«حقيقة» التاريخ، وهذه ترادف معنى الماركسية الموضوعية» التي هي، في الجوهر، «وضعية تُشاهَد وتوصَف» لا «موضوعة تُناقش». من ثمة، لا ينبغي النظر إلى التاريخانية «كأيديولوجيا بديلة، بل كوسيلة للتخلص من كل أنواع الأيديولوجيا، وللالتصاق بالواقع لنضمن بعض النجاح لما نقدم عليه من تدبير».

□ **تحريجة/ في نقد الإيديولوجيا.** الموضوعية «وضعية تُشاهَد وتُوصَف»، يقول العروي. القول يستدعي، قبل الفعل، إعمال الفكر. هذا صحيح إلى حدٍّ بعيد، إذ لاممارسة بدون نظرية، كما هو معهود في الأدبيات الماركسية. المشاهدة والوصف والتحليل، آليات منهجية وإجرائية تُعبِّد الطريق نحو الفهم والوعي، تساعد على تعبئة العمل بموارد العلم، لا الإيديولوجيا. هل معنى هذا أن الإيديولوجيا مرآة تعكس وضعية مُزيَّفة، وضعية ليست هي الوضعية، ومن ثمة يحسن الهروب منها لكي يصفو النظر وتتبيَّن الرؤية؟ ليس الظنُّ أن هذا هو القصد من قول العروي في نقد الإيديولوجيا. تتوزَّع النظرية الاقتصادية، منذ نشأتها، بين تيارين مختلفين، بل ومتناقضين حول العديد من المواضيع: تيار أورثوذوكسي، وهو السائد، يؤمن باقتصاد السوق والعرض وبالليبرالية؛ وتيار هيثوروذوكسي، يدعو عكس الأول إلى اقتصاد الطلب، وإلى تدخل الدولة لضبط الأسواق وإعادة التوزيع. أين الإيديولوجيا وأين الموضوعية؟ من الصعب الحسم بدون السقوط في الإيديولوجيا. تحريجة ثانية تتعلق بالجانب الإنجازي (performatif) للإيديولوجيا. العولمة وضعية تُشاهَد وتُوصَف، وهي أيضاً تُسوَّق بالإيديولوجا، وهو ما لا يَقلُّ نجاعة.

قول/ في أن الحداثة حالة قائمة. في الحوار المنشور في هذا العدد الخاص يقول عبدالله العروي: «التاريخانية هي منهج الحداثة». ومنذ سنوات ألقى محاضرة تحت عنوان «عوائق التحديث». إذا أمْكنَنا أن نختزل، والاختزال في فكر عبدالله العروي جريرة منهجية، فإننا قد نقول إن فرضية الحداثة هي الفرضية الحاضرة، بالقوة وبالعبارة، في جميع مؤلفاته. الحداثة كـ «واقع معيش»، وكـ «حالة قائمة»، لا كـ «مقولة». الكلُّ يتكلم الآن عن الحداثة، يعارضها البعض لفظيّاً، ويتغنّى بها البعض الآخر لفظيّاً أيضاً. وحتى لا يغمُر الهَذْرُ المتنافر العقلَ، ولكي تستقيم الرؤية لا مناص من العودة، مرة أخرى، إلى مصنَّفات العروي. ولعل الحاجة إلى فصل القول في مؤلف خاص يُفرده المفكر عبدالله العروي للموضوع أمست لا تعدم أسباباً معقولة.

في نقد الإيديولوجيا

حوار فـكري مع الأستاذ عبدالله العروي

أن تُجرِيَ حواراً فكرياً مع الأستاذ عبد الله العروي، اليوم، فأنت تصنع حدثاً ثقافياً بامتياز؛ وهو حدث ثقافي لأن الرجل قامةٌ كبيرة في الفكر العربي خاصة، وفي الفكر الإنساني عامة؛ ولأن الحوار معه يُنضِج، أكثر، أسئلةً تطرحها كتاباتُه على قرائها، وتفتح أمامهم بواباتٍ جديدةً لفهم ما استغلق فهمُهُ عليهم. وهذا، بالضبط، ما تميز به هذا الحوار مع عميد الفكر العربي المعاصر.

شاء الأستاذ العروي أن يُفصح فيه عمّا لم يكن في الوسع إدراكُه، لدى السواد الأعظم من قرائه، في ما خصَّ استراتيجيته الفكرية والمعرفية التي يخوض فيها منذ قريبٍ من خمسة وخمسين عاماً. وإلى ذلك فإن هذا الحوار يُطِلُّ على مجمل الإنتاج الفكري للأستاذ العروي، ممّا نَدَرَ أن يحصل في سوابق الحوارات الفكرية التي أُجريت معه.

* * *

قبل الإجابة عن الأسئلة، استهل الأستاذ العروي اللقاء بتوطئةٍ

أرادها بياناً لإنتاجه الفكري خلال مساره العلمي، منذ مستهل عقد الستينيات حتى اليوم، ولما بين كتبه من صلاتِ تَرابُط. ولقد كانت هذه التوطئة، التي تفضَّل بها عميد الفكر العربي مشكوراً، إضاءةً في غاية الأهمية لعالمه الفكري، وللوشائج القائمة بين نصوصه، كما سيلاحظ ذلك القراء.

عبد الله العروي/توطئة. قبل أن أجيب عن الأسئلة المفصلة، أريد أن أقول كلمة حول مجموع إنتاجي الفكري، مشدّداً على أنه يمثل وحدة تتجاوب وتتكامل أجزاؤها.

دليل هذه الوحدة هو الآتي: أول عمل نشر لي هو الحوار التلفزيوني المعنون بـ «رجل الذكرى»، والذي كتب في سنة ١٩٦١، والذي سيعاد نشره هذه السنّة. يتناول هذا الحوار موضوع الذاكرة. الموضوع نفسه تناولته بعد عقود في قصة الآفة وفي كتاب سنّة وإصلاح.

ينقسم كتاب الإيديولوجيا العربية المعاصرة، إلى أربعة فصول:

- العرب والأصالة.

- العرب والاستمرار التاريخي.

- العرب والعقل الكوني.

- العرب والتعبير عن الذات.

يمكن تجزئة أعمالي إلى أربعة محاور، كل محور مرتبط بأحد هذه الفصول: الإيديولوجيا، البحث التاريخي، التأصيل، التعبير.

المحور الأول، وصفٌ وترتيب لمقالات العرب عن أنفسهم في العصر الحديث. لم أدرس الفكر العربي أو الفلسفة العربية أو الثقافة العربية، بل الإيديولوجيا فقط. هذا موضوع محدد. اخترت من الإنتاج الفكري العربي المعاصر ما اعتبرته أيديولوجياً.

من يُسَمّ هذا الفكر أو ذَاكَ بالايديولوجيا، عليه أن يبرر هذا الحكم. بالنسبة إلى أي شيء يكون الفكر أيديولوجياً؟ ثم قبل كل شيء ما الذي تعنيه هذه الكلمة؟

هذا ما فعلته في ثلاثة مؤلفات: مفهوم الإيديولوجيا، مفهوم الحرية، مفهوم الدولة. وزِدتُ الأمور توضيحاً في عدة مقالات جمعتها في كتابي أزمة المثقفين العرب، وثقافتنا في ضوء التاريخ. زد إلى هذين المؤلفين المحاضرة التي صدرت تحت عنوان «عوائق التحديث». هذا الجزء من أعمالي يُكوِّن وحدةً حول الإيديولوجيا وما يميزها عن الواقعية والموضوعية.

الجزء الثاني يتعلق بالبحث الموضوعي من المجتمع الذي تسود فيه تلك الإيديولوجيا. الغرض منه إظهار أن الإيديولوجيا إيديولوجيا بالفعل، أي تصور خاطئ غير مطابق للواقع. دراسة الإيديولوجيا يجوز أن تكون عامة، تشمل كل البلاد العربية، لكن البحث التاريخي يمسّ بالضرورة بلداً بعينه، أي المغرب في ما يخصني. لذلك كتبت مجمل تاريخ المغرب، جذور الوطنية المغربية، المغرب والحسن الثاني، ومقالات جمعتها في مؤلف مباحث تاريخية.

الجزء الثالث من أعمالي تعميقٌ للقسم الثالث من الإيديولوجيا العربية المعاصرة، أي تأصيل للتاريخانية. وهنا لا بد

من تجاوز التأريخية إلى التاريخانية. نقول إن هذه التحليلات [تحليلات الشيخ ورجل السياسة والمولع بالتقنيات] أيديولوجية لأنها لا تطبق المنهج السليم لدراسة الحاضر والماضي. لولا أننا نذهب أبعد من هذا الاستنتاج، نقول إن هذه التحليلات إذا تحولت إلى سياسة تُخفق لا محالة، وإن التحليلات المناقضة لها تضمن وحدها النجاح. هذا الاستنتاج الثاني هو الذي أسميه أنا تاريخاني. فوجب أن أبرره، أن أُؤَسّس له. وهو ما فعلته في مفهوم التاريخ، ثم مفهوم العقل. ينضاف إلى هذين الكتابين سنّة وإصلاح ومن ديوان السياسة. هذه محاولة مني في تأصيل التاريخانية بصفتها بوصلة العمل السياسي الهادف.

وأخيراً **الجزء الرابع**، الذي يتقاطع مع محتوى الفصل الرابع من الإيديولوجيا العربية المعاصرة، يُعنى بالتعبير. يتكوّن من خواطر الصباح، التي تسجل وقْعَ الأحداث اليومية في النفس بدون أدنى تنظير أو تعقيل. ومن الأعمال الأدبية، تستحضر الغربة واليتيم وأوراق بكثير من الحنين إلى ذكريات الصبا. فيما يصف الفريق وغيلة أوضاع الحاضر، وتستكشف الآفة آفاق مستقبل مظلم. لا دور هنا للعقل، كل شيء مبني على الحدس والخيال.

انكبّ جلّ المحلّلين العرب على الجزء الأول فقط، ظنّاً منهم أن الباقي كله شرحٌ وتوظيف لما جاء فيه. تصرفوا كما لو كنت أقدم أيديولوجيا جديدة عوض الإيديولوجيات التي انتقدتها. لم أقدّم التاريخانية كأيديولوجيا بديلة، بل كوسيلة للتخلص من كل أنواع الإيديولوجيا، وللالتصاق بالواقع لنضمن بعض النجاح لما نقدم عليه من تدبير.

لذلك أقترح أن نخصّص هذا الحوار لمسألة نقد الإيديولوجيا بما أنه يمثل ٩٠ في المائة مما كتب عن أعمالي.

□ دعوتَ إلى التاريخانية كمنهج للتفكير، وكنظرةٍ تحترم موضوعيةَ التطور التاريخي، في مقابل نمطٍ سائدٍ في التفكير يعاني نقصاً فادحاً في الحسّ التاريخي (بنيوي، نصّي، إيديولوجي، طوبويّ...). بعد قرابة نصفِ قرنٍ من هذه الدعوة؛ هل ما يزال لها ـ اليوم ـ من شرعيةٍ لكي يُسْتَأْنَف القولُ بها؟

عبد الله العروي: عارضتُ بين التحليل الأيديولوجي والدراسة التاريخية ذات الأفق التاريخاني بهدف التمسك بالواقع. طبقت المنهج المقترح على وضعية الستينيات وخرجت بنتائج. من يطبق نفس المنهج على الوضع الحالي يخرج بنتائج مغايرة. هذا واضح: عالم الفيزياء يخرج بنتائج مختلفة كلما اختلفت الظروف. هل يُطلب منه أن يغير منهاجه كل مرة؟

هنا لا بد من توضيح مسألة. بعدما رسمت الخطوط العريضة للذهنية التاريخانية الحديثة، انكببت على دراسة حالة معينة، مغرب القرن التاسع عشر. ولم أدّع أبداً أن ما استخلصته من هذه الدراسة العينية ينطبق على البلدان العربية الأخرى. وحتى في الإيديولوجيا العربية المعاصرة لم أتطرق إلى أوضاع مصر إلا لأن الزعماء المغاربة كانوا يتخذون مصر مثالاً... كان محمد عبده بالنسبة إلي مفتاح فكر علال الفاسي.

من العبث مقابلة التاريخانية بمناهج أخرى مثل التفكيكية أو البنيوية مثلاً. هل أنصار التفكيكية وضعوا نهجاً لفهم السياسة؟ كل منهاج صالح لمجال معرفي خاص به.

قيل منذ القديم إن التاريخ مختبر السياسة. القائد السياسي يتّبع حتماً في تصرفه الفعلي المنهج التاريخاني. وأنا لم أهتم إلا بانكباب الفكر على العمل السياسي.

□ : بَدَا لك نقد التأخر التاريخي، الذي يعانيه المجتمع العربي، المدخلَ الموضوعيَّ والضروري إلى إعادة تمثُّل معضلات الدولة والسلطة والنخب والتنمية والإيديولوجيا، والمدخلَ إلى نهوض الفكر والثقافة بالدور المنتظَر منهما اجتماعياً. وكان ذلك في أساس عنايتك بمركزية المسألة الثقافية في أيّ تحليلٍ للاجتماع مقابل طغيانٍ للتحليل الاقتصادوي في الوعي العربي آنئذ. هل مازلتَ تَحْسَب مسألةَ التأخر التاريخي أمّ المسائل في المجتمع العربي؟ وهل مازالت عوامل الشبه بين حالتيْ ألمانيا وروسيا وحالة المجتمع العربي قائمة في تقديرك، أم أن إدخالَكَ الحالةَ العربية ـ قبل أربعة عقود ـ في دائرة المقارنة بألمانيا في القرن التاسع عشر، وروسيا البلشفية، أتى محاولةً منك لتبرير دعوتك التي أطلقتَ عليها إسم «الماركسية الموضوعية»؟

عبد الله العروي: كلامنا على المجتمعات التاريخية، كلها في اتّصال بعضِها ببعض. إذا أخذنا مجتمعاً بعينه في لحظة معينة، فهو إما متفوق على المجتمعات المحيطة به، أو متكافئٌ معها أو متخلفٌ عنها. مقياس ذلك نجده في الحرب أو في التجارة. أيام الجاحظ كان العرب يشعرون بالتفوق، أيام ابن خلدون بدأوا يشعرون بالتخلف. العبارة عن هذا الشعور واضحة عند هذا وعند ذاك.

كتبتُ عمّن يعي التخلف، يعترف به ويبحث عن وسائل استدراكه. ولم ألتفت إلى من يتجاهله أو ينفيه. من خصائص الفكر الأيديولوجي الانكباب على هذه النقطة وحدها.

هذه إذن حالةٌ عادية في التاريخ. من الطبيعي أن نجد لحالة العرب ما يماثلها في مجتمعات أخرى. لست أول من تكلم عن التجربة الروسية أو الألمانية أو الإيطالية، بل سبقني إلى ذلك كُتّاب عهد النهضة. كل ما فعلتُه هو أني زدت الأمر تدقيقاً.

هذا التدقيق هو الذي جعلني أخلص إلى أن التفكير في التخلف والإصلاح يؤدي إلى فهم «حقيقة» التاريخ، وهذه ترادف معنى الماركسية الموضوعية.

تبيّن لي عن بَحْثٍ وتمحيص أن الماركسية الموضوعية ليست موضوعة (proposition) تُناقش، بل هي وضعية (situation) تُشاهد وتوصف.

□: أدركتَ مبكّراً أن دراساتك دارت ـ سنوات الستينيات والسبعينيات على سؤالٍ إشكالي هو: كيف يمكن استيعاب مكتسبات الليبرالية قبل ـ ومن دون ـ المرور بمرحلة ليبرالية؟ هل مازالت الإشكالية دقيقة اليوم أم إن «المرور بمرحلة ليبرالية» أمرٌ لا غنًى عنه، ولا مَهرب منه؟

عبد الله العروي: يعتقد الكثيرون أن المواجهة بين الماركسية الشيوعية والرأسمالية الليبرالية انتهت بانتصار هذه الأخيرة، والانتصار تجسَّد في العولمة. فلم يعد مبرّرٌ للقول إن في إمكان

مجتمع ما اختزال المرحلة الليبرالية والدخول رأساً إلى الاشتراكية، إذ لم يعد لهذا النظام أي مستقبل. أرى أن الموضوع ليس بهذه البساطة. لم يختف التطلع إلى العدالة والمساواة، وليس في إمكان العولمة أن تحققه فعلاً.

قلت في مقالي عن الماركسية والعالم الثالث إن الماركسية الموضوعية [وهي وجه من أوجه العولمة] ليست بوّابة إلى الاشتراكية، بل إلى تعميم القيم الليبرالية في مجتمع متخلف مرّ بثورة تقول عن نفسها إنها اشتراكية أو شيوعية.

حتى لو تصورنا أن المجتمعات كافة انخرطت بنجاح في العولمة، وهذا غير مضمون البتة، سيظلّ بعضُها يحتفظ بميزة السبق.

□: آخذتَ على فكر الشيخ، وعلى الفكر العربي عموماً، أنه يعمد إلى الإجابة عن الأسئلة التي يطرحها عليه الآخر (= الغرب)، هل ما بَرِحَ الفكر العربي يفكّر، اليوم، من داخل الأطر الإشكالية التي يرسمها له الآخر ويحدّدها، أو نَحا منحى توليد أسئلته من رحم واقعه المجتمعي والثقافي؟

عبد الله العروي: أكّد ابن خلدون أن المغلوب مولع بتقليد الغالب. والغالب في عينه كان الإسلام. القاعدة عامة، غير متعلقة بهوية الغالب أو المغلوب.

الغالب هو الذي يملك المبادرة. يطرح السؤال الذي يتولى المغلوب الإجابة عنه. إذا لم يع المغلوب المسألةَ، فإنه يصبح

على التو خارج التاريخ، كحال هنود أمريكا. من ينحو هذا المنحى يلجأ إلى الفن أو الفلسفة، يحتمي بالأزل ليتحرر من ربقة الزمن. كان يقال الغالب هو الله واليوم نقول الحاكم هو التاريخ. المعنى واحد.

المفكر الجادّ عندما يطرح مسألة التخلف ويحاول تصور حلّ لها لا يحاور غيره بقدر ما يحاسب نفسه. يستنتج من حكم التاريخ ما يستنتج. أما خصمه فإنه ينفي المسألة من الأساس. له الحق في ذلك، لكنه ينطق بمنطق غير سياسي ومع ذلك يظن أنه يقول كلاماً سياسياً!

□: هل كان الشروع في إنجاز الكتب المفهومية الخمسة إيذاناً بالانتقال من التاريخانية إلى الحداثة، أم إن خيط الاتصال بين اللحظتين المعرفيتيْن ظل مستمراً؟

عبد الله العروي: التاريخانية هي منهج الحداثة. إذا كانت هذه محققة صار المنهج التاريخي عادياً يُفهم بكيفية عفوية، بل لا يُتصور اللجوء إلى غيره في مجال السياسة بالذات. أما في غير السياسة فالأمر مختلف.

إذا كان المجتمع غير حداثي، أو ناقماً على حداثة مفروضة عليه، فلا مناص من حملة توضيحية. وهي حملة صعبة. ما يبدو بديهياً للفكر التاريخي يبدو متهافتاً لغيره، لأن التاريخاني يميز بين مجالات المعرفة في حين أن خصمه يرفض التمييز.

□: بدوتَ منصفاً، كثيراً، للمقالة الليبرالية العربية على الرغم

من تسجيلك مفارقتَها، وخلطَها بين لحْظات الليبرالية الغربية الأربع (كما عند أحمد لطفي السيد)، وغياب المنظومية أو الاتساق النظري فيهما. هل كانت وظيفتُها - التي وصفتَها بالايجابية - كافية وحدها لإنصافها على النحو الذي فعلتَه في مفهوم الحرية؟

عبد الله العروي: نشأت الليبرالية العربية في إطار المجابهة بين مجتمع متغلب وآخر يشعر بالضعف والاستغلال. كانت مواجهةً، ولكن كان كذلك تلاقح. تكونت جماعة، قليلة العدد، قامت بدور الوسيط المفاوض. ثم انتهى دورها بانتهاء الوضع الاستعماري.

لكنها ظلت تحمل سمات الدور الذي قامت به. ظلت ضعيفة اجتماعياً وبالتالي فكرياً، متهمةً معزولة في الداخل ومحتقرة في الخارج. الجميع يرميها بانعدام الأصالة.

لذا تكلمت عن مأساتها.

□: وقفْتَ في مفهوم الدولة على كابحٍ معرفي في الوعي الإسلامي للدولة أسميْتَه بطوبى الخلافة عند الفقهاء، وهي طوبى لا يضارعها في الغربةِ والبرَّانية عن واقع الدولة التاريخي سوى ما دَعَوْتَه بـ «فردانية الفيلسوف/ المتصوّف». ولكن ألم تكن دولة الفقهاء أكثر واقعيةً من دولة الفلاسفة والمتصوفة وعلماء الكلام، بل وحتى من دولة كتّاب الدواوين في الآداب السلطانية؟ أين دولة المؤرخين التي لم يتناولها تصنيفُك في الكِتاب ما خلا حالة ابن خلدون؟

عبد الله العروي: مارس ابن خلدون السياسة، أعني الكتابة

الديوانية، ثم القضاء. وفي الحالين تصادم مع الواقع، فاكتسب نزعة ذهنية نستطيع أن نسميها تاريخانية. فميز باستمرار بين الوعي بالواقع وتخيل البديل.

من تخيل البديل؟ أولا المحدّثون الذين تشبثوا بدولة الرسول، خليفة الله في الأرض. من هنا الخلافة، أي حكم الناس بتكليف إلهي.

ثانياً، الفلاسفة والمتصوفة في صورة مدينة فاضلة مكونة من أفراد كلهم فضلاء أتقياء لا سلطان للشهوات والغرائز الدنيئة على نفوسهم.

لكن هذا الخيال لم ينل شيئاً من الدولة القائمة، دولة الملك أو الغلبة أو العصبية أو التسلط.

كان ابن خلدون أيضاً متصوفاً، لكن بعد أن ترك السياسة ولم يعد يفكر فيها. عندما كان يفكر فيها لم يخطر بباله أبداً أن يطبق عليها مقاييس الحكمة أو الورع.

□: ألا يعيش الوعي السياسي العربي، اليوم، طوبويات أخرى: طوبَى الدولة الوطنية، طوبى الدولة القومية، طوبى الدولة الديمقراطية، أو الاشتراكية..؛ ما الفرق بين طوبى الأمس وطوبى اليوم؟

عبد الله العروي: لا يزال الكثيرون يمزجون الأماني بالواقع. فهم بين الخوف من الوضع القائم والرجاء أو التطلع إلى البديل المحبّب.

يتكلمون عن الدولة القومية أو الدولة الوطنية أو الدولة الديمقراطية كما لو كانت قائمة أو على وشك القيام، تماماً كما كان يفعل الفقهاء مع دولة الخلافة والحكماءُ مع المدينة الفاضلة والصوفيون مع رباط الأخيار. هكذا تكلم طويلاً الشيوعيون والقوميون، وهكذا يتكلم اليوم أنصار حقوق الإنسان، أي الليبراليون الجدد.

بجانب الرجاء الخوفُ من الدولة القائمة. لكن الواقع لا يُغَيَّر بالتخيّل. لا سلطان للخيال الصرف على السياسة. الواقع يُغيَّر بالواقعية. هذا هو درس التاريخانية لمن يفهمها على وجهها.

□: حلَّلتَ ظاهرة الحدّ والحصر في اشتغال العقل في الثقافة العربية، لاحظتَ أن عقلَ المطلق (= الكلامي) هو العقل المطلق في هذه الثقافة، وأن الخلط استمرّ فيها بين العقل والمعقول، وأن بين عقل العدد وعقل الكسب وعقل الجهاد... مشتَرَكٌ جامعٌ هو العقل المعقول: عقل الإسم، لا عقل الفعل، وأن العقل عند العرب المسلمين لم يتحول ـ لذلك السبب ـ إلى عقلانية، إلخ. هل نفهم من هذه القراءة أن العقل الإسلامي عقل نصّي: يعْقِل النصّ لا الواقع؟ وهل الحدّ والحصر فيه من آثار نزعته النصّية، أم من تأثير الواقع التاريخي الذي كان يرسم له حدوداً لا يستطيع تخطيها؟

عبد الله العروي: في أي مجتمع تقليدي العلم الكلي سابق على المعلوم الجزئي. هذه قاعدة منطقية لا تعارض. من هنا تساؤلُ فلاسفة القرون الوسطى، مسلمين وغير هم، هل يعلم الخالق الجزئيات؟

لم يتمكن أحد من حل هذه المعضلة، لا ابن رشد ولا توما الأكويني. الحلّ عملي. وهو ما قام به غليليو عندما درس قانون الحركة مفصولاً عن أية مسألة أخرى لفصل المعلوم الجزئي عن العلم العام. العلم المطلق، بالنسبة إلى الإنسان، لا يفيد الجزئيات والمعلوم الجزئي لا يفيد العلم المطلق.

العقل هو المنهاج الذي يمكِّن من عقل المعقول الجزئي. ليس العقل، كما كان، هو بيان المطلق وتأويلُه كشرطٍ لمعرفة حقيقة كل جزء.

عندما يكون منطق المطلق هو المتغلب في مجتمع ما، كما كان عندنا في الماضي، يصبح كل مفكر خاضعاً له: الحكيم، أي الطبيب، أو الفيلسوف، والمتصوف، والفقيه، والمتكلم، كلهم يتبعون نفس المنهج. لاحظ أن ابن رشد الفيلسوف يشرح أرسطو كما يشرح ابن رشد الفقيه موطأ مالك.

عندما نُبدِل عقلاً بآخر، نظرة لأخرى، كما فعل غليليو، يغزو المنطق الجديد مجالات المعرفة الواحد تلو الآخر، الفيزياء، الفلسفة مع ديكارت، القانون مع مونتسكيو، السياسة مع روسو، الأخلاق مع هيوم، الاقتصاد مع آدم سميث، علم الحياة مع دارون، إلخ.

إذا أردنا اليوم أن نستنير بعقل الماضي، فإننا نُحْيي بالتبعية عقلَ المطلق. لا ضرر أن نفعل ذلك في الفلسفة أو الأخلاق الفردية أو الفن، لكن الضرر كبير عندما يتعلق الأمر بالسياسة، بالأخلاق العامة، بالطب، ...إلخ. والضرر ملاحظ.

□: استعذتَ محمد عبده مدخلاً لطرح مسألة العقل في الإسلام، وحدودِه، في: مفهوم العقل، بعد أن كنتَ درستَه، في إطار نمذجتك الشهيرة للإيديولوجيا العربية المعاصرة في الكتاب الذي حَمَل العنوانَ نفسَه؛ ما الذي تغيَّر في الوعي الإسلامي المعاصر بين عبده الستينيات، وعبده التسعينيات، وهل تغيرت صورتُه - بالتالي - في وعيك؟ ولماذا الإلحاحُ المستمرُّ منك على نموذجَيْ محمد عبده وعلّال الفاسي في كل ما تكتبه عن الفكر الإسلامي والفكر الإصلاحي؟

عبد الله العروي: شيخ اليوم يحاكم شيخ الأمس ويتهمه بالتخلي عن الثوابت وبالتقاعس أمام العدو، ويذهب البعض إلى اتهام عبده بالتآمر على الإسلام.

قلت إن أفق عبده والفاسي كان محدوداً، وإن هذه المحدودية هي ما يسِم فكرهما بالإيديولوجيا.

قد يكون شيخ اليوم أكثر اطلاعاً على منتوج الغرب، لكن في شِقِّه المحافظ، فينقده ويصبح بذلك أكثر محافظة. أصولية العرب، أصولية الشرق عموماً، ليست سوى انعكاس، من عدة وجوه، لأصولية الغرب. الدليل هو أن شيخ اليوم أقلُّ ارتباطاً من شيخ الأمس بالإنتاج العربي القديم. يرجع إلى السلف ويتخطى قروناً من التأويل والاجتهاد..

□: انشغلتَ طويلاً بالتاريخيات العربية الكلاسيكية، وكتبتَ فيها، في مناسبات متعدّدة: العرب والتاريخ، La crise des intellectuels arabes، مفهوم التاريخ، Islam et histoire...؛ هل

وجدتَ في المدوَّنة التاريخية العربية صورةً ما للثقافة والمجتمع تثوي وراء التفاصيل؟

عبد الله العروي: لم يكتشف المجتمع العربي علم الطبيعيات الحديث. فما كان في وسع الثقافة العربية توظيف اكتشافاته في البحث التاريخي، كما فعل الغرب أواخر القرن الثامن عشر الميلادي.

ما كان في وسع المؤرخين العرب أن يحلُّوا لغز الكتابة الهيروغليفية أو المسمارية، أو أن يؤرخوا لطبقات الأرض. ظلوا حبيسي الوثيقة المكتوبة التي تعود إلى ستة آلاف سنة، أي بداية الكون في عقيدتهم. المنهجية العلمية عندهم هي منهجية الجَرْح والتعديل، منهجية علم الحديث. ثم عمموا هذه الطريقة النقدية على كل المجالات المعرفية، حتى العلوم العقلية. في هذا الإطار المحدود تمكنوا من وضع نظرية متكاملة عن شروط صحة الرواية، وبالتالي عن معنى السنّة. نظريتهم هذه لا تخص السنّة الإسلامية بل تنطبق على كل سنّة. في هذا الإطار تفوَّق الإنتاج العربي في تدوين التاريخ، على غيره، شرقاً وغرباً. أظهرتُ حدوده، وفي نفس الوقت بيّنتُ عمقه في إطاره المذكور.

□: لماذا لم تتطور صناعة التاريخ عند العرب من الإستوغرافيا إلى فلسفة التاريخ؛ هل كان ابن خلدون يستطيع ذلك ـ معرفيّاً ـ ولم يفعل؟

عبد الله العروي: بل توجد عند المؤرخين المسلمين فلسفةٌ واعية بنفسها. إلا أنها متجذرة في العقل المطلق. التاريخ ظهورٌ

وإظهار لباطن. والباطن مرسوم منذ الأزل. هذه الفلسفة قريبة مما يقول به بعض الفلاسفة. نعود إذن إلى ما قلناه سابقاً. العلم المطلق مقدَّم على علم الجزئيات، كذلك معرفةُ غاية التاريخ مقدَّمة على رصد أطواره.

□: اعتنيتَ بابن خلدون كثيراً، منذ رسالتك الجامعية عن شفاء السائل، أوائل الستينيات، حتى مفهوم العقل أواسط التسعينيات؛ لماذا ظل يغريك بمقارنته بغيره من الغربيين اللاحقين (ميكيافيلي، بودان، مونتسكيو، أوغست كونت، ماكس فيبر)؟

عبد الله العروي: كان ابن خلدون واعياً بنبوغه، لكنه لم يدرك إلى أي حد كان نابغة. لذلك كلما طالعنا أعمال غيره وعُدنا إليه وجدنا آثاراً جديدة لهذا التفوق.

محدودية فكره مرتبطة بمحدودية مجتمعه. وهذه المحدودية هي التي تبرز مدى عبقريته. نفس الأمر ينطبق على كل من أقَارنُهُ به، أرسطو، ماكيافيلي، مونتيسكيو. أفق كل واحد من هؤلاء محدود تاريخياً، فيظهر النبوغ والتبريز بالنسبة إلى هذا الحصر. لذا، لا يخطر ببالي أن أقارنه بداروين أو أينشتاين الكوسمولوجي مؤلف كتاب كيف أرى الكون.

لو فعلت ذلك لأخطأت في حقه ولتحول نبوغه إلى قصور.

□: بعد ما يزيد عن خمسة وأربعين عاماً على كتابك تاريخ المغرب، **هل تشعر أن التأليف في هذا الموضوع، في نطاق الدراسات التاريخية في مجمل المغرب العربي، حقَّق تقدُّماً علميّاً يُذكَر، ويستحق معه أن يُقال إن المغاربة انتزعوا تاريخهم من أيدي**

مَن كانوا يكتبونَه ـ من الغربيين ـ نيابةً عنهم؟ هل نحن على أعتاب كتابةِ تاريخ وطني في المغرب خاصة، وفي المغرب العربي عموماً؟

عبد الله العروي: تَنَاقَص عددُ الباحثين الأجانب في تاريخ المغرب. وخَلَفهم باحثون محلّيون حققوا مكاسب مهمة، سيما في ما يتعلق بتاريخ القرن التاسع عشر الميلادي.

لكن بما أن الوثائق المتاحة استُغِلت كلُّها، عاد الدارسون الجدد إلى النصوص التقليدية [كتب المناقب] فتأثروا بذهنيتها. لذلك نلاحظ أن ما صدر في السنوات الأخيرة حديثٌ في مظهره وتقليدي في محتواه. أشير بالطبع إلى الإنتاج المكتوب بالعربية.

□: انشغلتَ في الأصول الاجتماعية والثقافية للوطنية المغربية بتحليل سياقات تطوّر الاجتماع المغربي الحديث، في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وتبلوُر الفكرة الوطنية في ذلك التطور، لكنك اعتنيتَ فيه كثيراً بموضوعات الإصلاح وأسباب إخفاقات مشاريعه المتعاقبة، وصولاً إلى لحظة الاحتلال الكولونيالي. هل استفاد المغرب من دروس الماضي في هذا المجال، منذ الاستقلال الوطني؟ هل قطع شوطاً في الإصلاحات على طريق بناء الدولة الوطنية؟

عبد الله العروي: قلت مرة إن المؤرخ لا يتعاطف مع رجل السياسة. البحث التاريخي الدقيق والموضوعي لا يخدم دائماً أهداف الدولة القومية، بل قد يضعفها بالكشف عن هويات غميسة. وهذا ما حصل في القرن التاسع عشر الأوروبي.

لقد عارض الكثيرون معارضة محتشمة ما جاء في كتابي جذور الوطنية المغربية. مفهوم الدولة القومية لا يفيد بالضرورة وحدة الأصول والمرامي. قد يكون تعددٌ ولا تتحقق وحدة الانتماء والخضوع لسلطة واحدة إلا بشروط، ضمنها التقيد بالذهنية التاريخانية.

□: فُهِمتْ دعوتُك في الإيديولوجيا العربية المعاصرة إلى القطيعة مع الماضي والقرون الوسطى خطأً؛ ظُنَّ أنك تدعو إلى موقفٍ عدميّ من التراث، بينما قصدْتَ بهذه القطيعةَ المعرفية مع عقل الماضي. بعد الذي كتَبْتَه في مفهوم الدولة، ومفهوم العقل، والإسلام والتاريخ والسنّة والإصلاح، تبيَّن أنك تناولت القضايا التي تناولتها مستصحباً نصوص التراث ومتونه. إلى أيّ حدٍّ يمكن تناوُل التراث والانفصال عنه في الوقتِ عينِه؟ وهل التفكير فيه من شروط الحداثة؟

عبد الله العروي: لا تتم القطيعة مع التراث أي التحرر من هيمنته، إلا بدراسته دراسةً تاريخية نقدية. نلاحظ أن من يتشبث بالتراث هو، في الغالب، أكثر الناس جهلاً به. يختزل الثقافة العربية في الإنتاج الديني، وهذا في الإنتاج الفقهي، وهذا في الإنتاج السني، إلخ. بل من الأصوليين من لا يعرف من التراث إلا فتاوى ابن تيمية.

بدأت الحداثة في الغرب بتحقيق نص التوراة والإنجيل، ثم مؤلفات أرسطو وأفلاطون وسائر مؤلفي يونان واللاتين. وهذا العمل لا يزال مستمراً إلى اليوم. كل جيل يؤوّل التراث تأويلاً

جديداً، وهذا التجديد المستمر مقبول ومطلوب، لا أحد ينعته بالزيغ أو العقوق.

تختلف التأويلات، منها المحافظة ومنها الثورية. لكن الجميع، بما أنهم يعيشون في مجتمع حداثي، يلجأون في المرحلة الأولى، مرحلة التحقق من النص، إلى المنهج النقدي. إذا أجمع علماء الحفريات على أن الآثار الفلانية تدل على مرور النبي الفلاني بالقرية الفلانية. لا أحد، حتى من أعضاء الكنيسة، يجرؤ على ردّ الإجماع اعتماداً على قول أحد القديسين.

لا جدال في منهجية التحقيق. يكون الاختلاف في التأويل وذلك بحسب المجالات. طرق تأويل النصّ الديني مخالفة لطرق تأويل النصّ الشعري أو الفلسفي أو النقدي.

□: هل مازلت تعتقد أن على العرب أن يتجرعوا الحداثة كما تجرّعتْها أممٌ قبلهم؟ وماذا لو كان ثمنُ تجرُّعها قاسياً: أعني من قبيل توليد نقائضها! ألا تزدهر الأصولية في سياق التحديث واللَّبْرَلة والعولمة؟

عبد الله العروي: الحداثة واقع اجتماعي معيش، لا مقولة قابلة للتحبيذ أو التفنيد. تظل المعارضة للحداثة في كل الأحوال لفظية.

ما يهم المؤرخ، وأكثر منه رجل الدولة والمسؤول السياسي، هو كيف التعامل مع هذا الواقع الجاثم. يقول البعض: الحداثة هي صورة من الاستعمار، استعمار روحي بدلاً من أن يكون مادّياً فقط. طيّب، كيف تعامل الوطنيون مع استعمار الأجساد؟ هل قالوا:

لا قيمة له، لا وجود له، نعيش على هامشه ولا نلتفت إليه؟ لو فعلوا ذلك لكانوا اليوم في وضعية هنود أمريكا. هل كان ينفع في مدافعة الاستعمار النفي والتجاهل أم التعرف عليه، التعمق في ماهيته ثم تجريده من بعض وجوه نفوذه. تجسدت الوطنية في التكيف مع الاستعمار سياسياً، فكرياً، سلوكياً عندما اقتنع الجميع أن لا جدوى في المقاومة العسكرية وفي الانكفاء على النفس.

الحداثة مثل الاستعمار، حالة قائمة، إما مفروضة ومرفوضة قولاً وعقائدياً، وإما معترف بها متحكَّم فيها.

الأصولية لا تمنع ولا تمانع، إنما هي انعكاس باهت لأصولية رافقت كل أطوار الحداثة في الغرب. هذه هي الحقيقة المرّة.

نرى اليوم صراعاً بين تيارين، أحدهما يريد أن يتحكم في الحداثة حتى يستطيع أن يوجهها توجيهاً مفيداً للمجتمع، والآخر يتظاهر بالرفض والممانعة فيترك الحداثة تسير في صالح الغير. الكل يخشى المواجهة، فتُترك الساحة للتيار الأكثر تعلقاً بالماضي.

يقلّ الحسم، يعمّ التردد والتردّد دائماً خسارة.

□: هل الإصلاح أفقٌ مُقْفَل في المنظومة السنّية كما يوحي بذلك كتابُك: السنّة والإصلاح؟

عبد الله العروي: تتكون السنّة على مراحل عبر الزمن. في كل مرحلة تقول السنّة عن ذاتها إنها إصلاح، أو بعبارة أدق صلاح، أو استحضار الأصلح. تسير مع الزمن لكن تنظر إلى الخلف لا إلى الأمام. لا تحيد عن الاتجاه المعاكس. لذلك تقول عن كل ما لا تتوقعه إنه نابتةٌ. منطق السنّة هو دفن النابت أو المستنبت.

إذا أردنا تصور إصلاحٍ من نوع آخر، يساير الزمن الفعلي، لا بد لنا من إبطال مفعول هذا الجهد المعاكس.

كيف؟ بالنبش عن الجذور. لا بد من الكشف عن كل مرحلة من مراحل تكوين السنّة وإعادة الاعتبار، على مستوى الفكر، إلى ما تصفه هي، أي السنّة المكونة، بالبدعة النابتة. البحث التاريخي الصرف، ما يسميه المحدّثون أسباب النزول، هو فقط فهم ما حصل والإبانة عن معقولية السنّة. لا بد إذن من الارتقاء من هذه النقطة إلى ما أسميه أنا الموقف التاريخاني. هذا يعتمد على مكاسب البحث التاريخي ثم يتجاوزه إلى التصميم على قلب الاتجاه المعاكس للتطور الطبيعي. لا تظهر بدعةٌ إلا لسبب، ولا توصف بأنها بدعة سيئة يجب استئصالها إلا لسبب. ففضح ذلك السبب هو في آن كشفٌ عن منطق السنّة ونزع صفة الإطلاق عنها.

هذا ما فعلته في كتاب **السنة والإصلاح**، مركزاً على الفرق بين مرحلة البحث التاريخي والحسم التاريخاني الذي هو أساس التجديد الحقيقي.

□: منطقُ العقيدة غيرُ منطق السياسة؛ ذلك ممّا يستفاد من كتابيْ: السنّة والإصلاح ومن ديوان السياسة. **هل نحن أمام منطقتَيْن متعارضتين: الوجدان والعقل؟**

عبد الله العروي: قلت في خاتمة كتاب سنة وإصلاح : إما مجاهدة وإما تذوق. وفي النص الفرنسي قلت Militantisme ou esthétisme. الكتاب كلُّه مؤسَّس على هذه الثنائية التي هي، في الوقت ذاته، واقعٌ ملموس (الروح مقابل الجسد) وأحد مكاسب

أوائل الفلسفة (theoria vs. praxis). كما يقابل ابن خلدون قوةَ التميز وقوةَ الإنجاز أو الإنشاء.

من أين تنشأ الإيديولوجيا؟ من الإصرار على التوحيد القسري، تغليب النظر على العمل أو تغليب العمل على النظر.

بما أنني أرفض الإيديولوجيا، فأنّي أقبل الثنائية وأعمل على توظيفها.

أقول إن الأفضل والأنجع، نظراً لمحدودية معارفنا، أن نعمل على ملاءمة منهاج التفكير مع المجال الذي نفكر فيه.

نفكر في نطاق الزمن ونتأمل إنجازات الإنسان بهدف الإنشاء، حسب عبارة ابن خلدون. علينا أن نمسك بالمنطق الملائم لهذا الغرض. لا يمكن لهذا المنطق الهادف أن يفرط في الموضوعية والواقعية، وإلا حاد عن خطّه. أستنتج أن هذا الشرط لا يتحقق إلا في المنهاج التاريخاني.

ما الذي دعا ابن خلدون إلى التحلّي بالواقعية؟ التفكير في الحضارة، والحضارة إنجازٌ بشري خاضع لسيرورة الزمن.

ماذا يحصل عندما نطلّق الزمنَ والتاريخ والعمل الهادف وما يرتبط بكل هذا؟ نعود إلى النفس، ننفصل عن الزمن، نتجرّد، نتوحّد... هذه مفردات من قاموس الحكمة، أكانت فلسفةً إلهية أو تصوفاً ربّانياً.

يتكلم ابن باجة عن تدبير المتوحّد. التدبير عمل وإنجاز، لكن بهدف سعادة الفرد المنعزل، الذي لم يعد يهتم بما وبمن حوله. لا

يتطلع إلى تغيير أي شيء من الدنيا وترك آثار باقية.

لا غرابة أن يصاحب هذا الموقفُ منطقاً غير الذي يلجأ إليه محلّل الإنجازات التاريخية.

يقرر الحكيم الانفصال عن الزمن، التاريخ، المجتمع، ماذا يهمه من أمر «الخارج» البراني؟ كل ما يهمه هو الوعي الجواني. كل العبارات والمفاهيم تؤخذ على وجه النقيض. من هنا اللجوء إلى منطق التأويل (herméneutique).

المنهج التأويلي صالح لفهم ما «يُلقى في النفس»، وغير صالح لفهم ما يفعله الإنسان في «الخارج».

أشعر بكل قوة أن أي محاولة لتوحيد المناهج تعسفيةٌ وغير ناجعة. فأقِف عند الثنائية ولا أتخطاها. لكل مجال معرفي منهاج يوافقه. التاريخانية تناسب مجال السياسة. التأويلية تناسب مجال الحكمة.

هذا ما دعاني إلى القول بالعلمانية التي لا تنفي في نظري الروحانيات. من يقول ذلك لا يعي ما يقول.

الحكيم نفسه يميز بين طب الأجساد وطب النفوس.

□: تناولتَ مسألتيْ اللغة والتمثيل الديمقراطي ـ في جملةِ ما تناولتَه ـ في كتابك من ديوان السياسة؛ هل وجدتَ في التعديلات الدستورية (٢٠١١)، وفي الجدل الذي دار حول اللغة العربية الفصحى والعامية، بَصْماتِ ما لأفكارك، أم أنك شعرت باستمرار حالةِ تجاهُلِ «المجتمع السياسي» للفكر؟

عبد الله العروي: أصفّق بالطبع للتعديلات التي أدخلت على النظام السياسي في بلادنا. لا أنسى أن الدستور الجديد جاء نتيجة توافق بين الأحزاب، وبالتالي لا يلبي رغبات كل الجهات. أرى أنه لا يرقى إلى ما تتطلبه وضعية المغرب في عالم اليوم.

للبعض أن يقول إن الشعب المغربي، بمكوناته جميعِها، غير مهيأ لإصلاحات أعمق وأشمل. كما يقال: لسنا في السويد. قد يكون الأمر كذلك. علينا إذن أن نتسلح بالصبر.

□: لماذا اخترتَ المواجهة المباشرة ـ بالكلمة والصورة ـ في المعركة حول اللغة؟ بينما ركنْتَ إلى الصمت حين اندلعت أحداث ما يُسمّونه «الربيع العربي»؟

عبد الله العروي: في الجزء الرابع من كتاب **الإيديولوجيا العربية المعاصرة** تكلمتُ بإسهابٍ عن الثقافة مشدّداً على أن الفولكلور لا يمكن أن يحل محل الثقافة الكلاسيكية، ما يسمى أحياناً بالثقافة العليا (Haute culture).

من لا يعرف هذه الثقافة، أو يعرف شذراتٍ منها عبر الترجمة، يعتبر أن المجتمع المغربي مجتمع إثنوغرافي، عارضتُ بشدة هذا الموقف فلم يعجب ذلك الكثيرين. فانتقد بعضهم كتاباتي لا بعد تمحيص نظري بل إنطلاقاً من اشمئزاز نفساني، اشمئزاز الشاعر من تأكيدات المؤرخ.

الحق هو أني لا أعادي الثقافة الفولكلورية ولا الأدب الشعبي، ولا أعارض التأليف باللهجة المحلية، أيا كانت، ولا البحث في أبْنيتها، لكني أرفض أن نتصرّف وكأننا أمّةٌ أمّية. خرجنا

من الأمّية منذ قرون، وازدواجية اللغة بين مكتوبةٍ ومحكيةٍ ليس دليلاً على أننا لا زلنا أمّيين. هذه مفاهيم مغلوطة ورثها البعض عن كتّاب جُهَّال أو مغرضين. الرأي حرّ. من يعتقد أننا كنا ولا زلنا أمّة أمّية، وأنّ علينا أن ننشئ ثقافة خاصة بنا مبنيةً على وضعنا الحالي، بدون أن نعبأ بما أنجز من قبل وفي غير بلدنا، له ذلك. لكن ليس له أن يفرض نظرته على الجميع. وهذا بالضبط ما جاء في الدعوة الأخيرة، التي كانت تتمّةً لدعوة سابقة كُتب لها قسطٌ من النجاح. أراد البعض الاستفادة من هذه الخطوة وإحراز مكسب جديد يُرسّخ الوضع اللغوي بترسيم اللهجة الدارجة بدون اعتبار للتكلفة وللنتائج.

لو نجحتِ المحاولة لعُدنا بالفعل إلى حظيرة المجتمعات التي انتقلت، أو تحاول أن تنتقل، من البداوة إلى الحضارة، حسب التعبير الخلدوني، كما لو لم يحصل هذا الانتقال، بالنسبة إلى كثير من أبناء شعبنا، أثناء القرن الثاني الهجري، ونتج عنه تراث غزير.

يبدو المقترح تربوياً صرفاً، لا يمس في شيء الثقافة العامة. هذه مغالطة. لا بد أن يُؤدّي تطبيق المقترح إلى نتائج ثقافية على المدى المتوسط. بعد سنوات قليلة تضمحلّ علاقتنا بالتراث العربي الكلاسيكي. كنا، وربما لا نزال، على وشك ارتكاب هذه الخطيئة الجمّة.

□ : ما الذي دفعك إلى خوض تجربةِ ترجمةِ بعض مصادر الفكر الحديث إلى اللسان العربي؟

عبد الله العروي: الدافع الأساس هو محدودية اطلاع

المؤلفين العرب المعاصرين على الإنتاج الغربي المفيد. يكتفون بالملخصات. عادتهم الاعتماد على المراجع الثانوية، حتى عندما يتعلق الأمر بالمؤلفين المسلمين.

عنوان الفكر الحديث هو العودة إلى النصوص الأصلية، نص التوراة لا ما قاله آباء الكنيسة، نص أفلاطون وأرسطو لا ما قاله شُرّاح الإسكندرية.

قارن ما جاء في عقيدة روسو وما جاء في سنّة وإصلاح، قارن ما جاء في تأملات منتيسكيو وما جاء في من ديوان السياسة، ترى الفائدة من الترجمة.

أتمنى أن يقوم آخرون بترجمة نصوص من هذا المستوى ولا يكتفون بتعريب روايات أغاثا كريستي.

نقد العقل المعقول:
في مفهوم العقل عند عبد الله العروي

عبد الإله بلقزيز
أستاذ الفلسفة، جامعة الحسن الثاني، الدار البيضاء

يقف دافعان اثنان وراء مقاربة الأستاذ عبد الله العروي لمسألة العقل في الإسلام، وفي الثقافة العربية الإسلامية، هما: الاطمئنان المزمن، في الوعي الإسلامي، إلى التلازم بين الدين = دين الفطرة والعقل، وملاحظة ظواهر الفجوة الكبيرة بين خطابٍ يبجّل العقل والعقلانية، وواقع ينطق ـ يومياً ـ بالشواهد الدالّة على التجافي بين السلوك الفردي والجماعي وبين العقل، ويقيم الدليل على خُلُوّ المجتمع والحياة العامّة من أي مظهرٍ من مظاهر العقلانية. والدافعان معاً تتأسس مشروعيتُهما، عندهُ، على قاعدتيْن نظريتيْن مترابطتيْن: **أولاهما** أن العقل، الذي تقصده فرضيةُ التلازم بين الدين والعقل، لا يعني المعنى الذي يفيده مفهوم العقل في مظانه الفلسفية الكلاسيكية، وفي استعماله الحديث في الفكر الإنساني. **وثانيهما** أن العقل والعقلانية ليسَا مسألةً نظرية صرفاً تتقرَّر بمدى تمتُّع فكرٍ ما بدرجةٍ ما من الاتساق المنطقي والمنهجي، أو بمدى

تمتُّعه بقدرةٍ ما على بناء منظومةٍ من الأفكار والمعارف متماسكةٍ، وإنما هما مسألة **عملية**، في المقام الأوّل، تتعلق بمدى **تجَسُّد** الفكرة في الواقع، وصيرورتها من اقتناعٍ إلى سلوكٍ مادي. إنّ تَمَظْهُرهما في الأفعال والعلاقات والمؤسسات، أو غيابهما عن تلك، وحدهُ المعيار الذي يُقاس به حضورُ، أو امتناع، العقل والعقلانية.

من الواضح أن مقاربةً تسلك هذه السبيل، وتنطلق من هذه المقدمات، لا يمكنها إلّا أن تندرج في نطاق مشروعٍ معرفيّ هو **نقد العقل**. لكن نقد عبد الله العروي لا يُشبه كثيراً - حتى لا نقول لا يشبه في شيء - نقد محمد عابد الجابري، أو نقد محمد أركون، أو غيرهما من المفكرين العرب، له. وليس سببُ الاختلاف في أن مناهج هؤلاء الثلاثة متباينة، أي في أن عبد الله العروي لا يأخذ بمنهج التحليل المعرفي = الابيستيمولوجي، الذي يتوسله الجابري، أو بمنهج التحليل الأركيولوجي التاريخي، الذي يسلكه أركون، ولكنه - أيضاً - اختلاف في الإشكالية التي يصدر عنها كل واحد منهم. فالعروي معنيٌّ، في المقام الأول، ببيان محدودية العقل في الفكر العربي الإسلامي، الكلاسيكي والحديث، وتحليل الأسباب التي حالت دون صيرورة العقل النظري عقل المطلق إلى عقل عملي منتج[1] عقل الإسم - مثلما سمّاه - إلى **عقلِ فعل**، أي التي حالت دون تحوُّل العقل من عقلٍ يتعقَّل

---

(١) لا علاقة لمفهوم العقل العملي، هنا، بمعناه عند إيمانويل كانت في كتابه **نقد العقل العملي**، الذي يستعيره محمد عابد الجابري في نقده للعقل العربي.

ويَعْقِل إلى عقلٍ سلوكي، ثم من عقلٍ إلى عقلانية. ولم تكن تلك محاولة الجابري أو أركون التفسيرية؛ ذلك أن هذه ـ على ما بين الباحثيْن من اختلافٍ في المنطلقات والمنهج ـ انصرفت إلى التفكير في «ماهية» العقل ونسبته الثقافية = عربي، إسلامي، ونظام المعرفة = الإيبيستيمي الحاكم له، ومكانته ضمن النظام الإجمالي للثقافة العربية الإسلامية.

قد لا يكون ثمة من شك في أن انشغال محمد عابد الجابري ومحمد أركون بسؤال العقل ليس انشغالاً بسؤالٍ فكري، أو معرفي، في التراث الإسلامي بمقدار ما إنه يبدأ من ملاحظةِ واقعٍ حاضرٍ وراهن، هو واقع فقر الثقافة العربية المعاصرة إلى العقلانية؛ فذلك ـ على الأقل ـ ما لم يكُفّ الباحثان الكبيران على التشديد على كونه من منطلقات اهتمامها المعرفي بمسألة العقل. غير أن ما ميَّز تفكير الأستاذ عبد الله العروي في المسألة هو الحضور الكثيف لِهَاجِسِ مشكلات اليوم في برنامجٍ البحث لديه في المسألةِ عينِها، وفي سواها من المسائل التي فكّر وكتب فيها. لا يكتفي الأستاذ العروي بملاحظة فقر الفكر العربي إلى العقل، وما في الإنتاج الفكري العربي من مفارقات، ومن عواملِ حصرٍ وامتناع، بل يزيد على ذلك بملاحظة ما بين الفكر والواقع من فجْوات، وما في جوف ذلك الواقع من ظواهرَ في غاية التجافي مع منطق العقل والعقلانية، في الوقت عينِه الذي لا يكفُّ فيه عن التبجُّح بأن العقل فريضةٌ واجبة، وأنه من مقتضيات الدين، ...إلخ؟ لا ينطلق العروي، بهذا الحسبان، من التراث ليفسِّر خلُوَّ الفكرِ والاجتماع، اليوم، من روحية العقل، وإنما هو يختار الانطلاق من

ملاحظة الظاهرة في الواقع المعيش ليعود إلى الحفر في الطبقات العميقة للفكر عمّا عساهُ أن يكون من عواملها الثقافية - التاريخية المؤسِّسة.

لعلّ لهذه الطريقة في مقاربة مسائل العقل في الإسلام صلة بالموقع الذي يتحرك فيه كمفكّر: موقع المؤرّخ، أي الباحث الذي عُدَّتُه الأساس من الواقعات لا من الأفكار. وهذا موقع معرفيّ يَعْرض صاحبُه، على الأغلب، عن التفكير في الماهيات تفكيراً نظريّاً: فلسفيّاً أو تأمليّاً، لينصرف إلى التفكير في الظواهر المادية والعلاقات، بما هي وحدها الموضوعات التي يمكن إنتاج معرفةٍ بها. غير أنّا لا نملك، في الوقتِ عينِه، أن نُغْفِل حقيقةً طالما أفصح عنها عبد الله العروي نفسُه، في مناسبات مختلفة، هي قدْحُه في النظر الفلسفي، وإباؤُهُ إياهُ طريقةً مناسِبةً للتفكير في قضايا المجتمع والتاريخ، وعدُّهُ النظرَ هذا ثرثرةً جوفاء لا طائل منها[٢].

والحقُّ أن كثيراً من الباحثين في ميدان الفلسفة، أو في العلوم الإنسانية، والقارئين لكتابات عبد الله العروي، والدارسين لها، يتولّاهُم الاستغراب الشديد لهذه الأحكام القاسية التي يُصدِرها، في حقّ الفلسفة، رجُلٌ يَعُدُّه المعظمُ منهم في عداد كبار الفلاسفة في تاريخ الفكر العربي الحديث والمعاصر؛ فالعروي إن لم يكن فيلسوفاً، أو إنْ هو أصرَّ على ألّا يكونَه، يملك من عُدَّةِ اشتغال

(٢) أنظر مثالاً لهذا الموقف عنده في: عبد الله العروي، السنّة والإصلاح، (الدار البيضاء؛ بيروت؛ المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨)، ص ١٣-٢٠.

الفلاسفة الشيءَ الكثير: اللغة النظرية المجرَّدة، التفكير المنطقي الصارم، الولع الشديد بطرائق الاستنتاج والتركيب والمقارنة، مقاسمة الفلاسفة نفسَ مصادرهم النظرية والمرجعية، فضلاً عن الانتهال الدائب من معين مدارسها وتياراتها، والمعرفة الواسعة المحيطة بتاريخها.

على أن هذه المرارة المشروعة من موقف العروي - السلبي للغاية - من الفلسفة، لا تغيّر في شيء من وجاهة نظرته الواقعية إلى الموضوعات التي يبحث فيها، أو من وجاهة بُرْمه بالنزعة التأملية في التفكير والدرس، السائدة في معظم التأليف الفلسفي؛ وآيُ ذلك أن مقاربتَه لمسألة العقل في الإسلام، من منطلقاته التاريخية والواقعية تلك، أعْفَتْه من الانجرار إلى خطابٍ مماحِكٍ دائرٍ على معنى العقل ومفهومه، أو إلى تحليلٍ بنيوي لنظام العقل والتعقُّل في الإسلام، وإنما وفَّرت له - ولقارئه - إمكاناً لرؤية حدود ذلك العقل من طريقِ قراءة ظروفه التاريخية، وكوابحه الموضوعية والذاتية، ومحاكمته انطلاقاً من تلك الحدود، لا على مثال مرجعيّ يكون المعيار الأعلى - باسم المعرفة - لأيّ عقل؟

* * *

منطلق أيّ دراسة هو ما يحدّد وجهتها. مشكلة العقل ليست في تراث الإسلام، وإنما هي في حاضر العرب والمسلمين، وإذا نحن عدنا إلى تراث الإسلام نبحث فيه عن «أسبابها»، فما ذلك إلّا لأن في هذا التراث بعضَ ما يضيء مشكلتَها التي هي مشكلة اليوم، لا مشكلة الأمس. لا عجب، إذن، إن كان عبد الله العروي قد استهلّ القول في المسألة من ميدانٍ حديث هو ميدان الفكر العربي

الحديث: ومن خلال واحدٍ من أكثر رموزه يَقْظةً وتأصيلاً: محمد عبده. ذلك أن ما يكشف عنه فكرُ الرجل من حدود ومفارقات هو ما يقوم به الدليلُ على ظاهرة النقصان الفادح في قيم العقلانية في الفكر والمجتمع عندنا اليوم، وعلى أن الإدمان المَرَضي على التبَجُّح باقتران ديننا، وتراثنا، بالعقل لا يستقيم وواقع الفجوة الرهيبة التي تفصل بين ثقافة عقلانية حديثة، هي الثقافة الغربية، وأخرى غارقة في عقلها النصيّ المغلق، هي ثقافتنا. ولا تكون المشكلة ثقافية إلّا متى كانت اجتماعيةً، أو قُل مشكلةَ مجتمع، مثلما هي كذلك عندنا؛ أي مشكلةَ مجتمعٍ عربي خالٍ من مظاهر العقلانية فيه.

من النافل القول، إن وضع المسألة، على هذا النحو الذي يضعها فيه عبد الله العروي، يقتضي من الدارس بعضاً غيرَ قليل من التجرُّد من الأهواء والمشاعر، وكثيراً من الشجاعة في قراءة التراث بما هو موضوع مستقل عن الذات، بل منفصل عنها؛ فالدارس لا يمكنه إحراز القدر الضروري من الموضوعية - وهي شرطٌ للنظرة العلمية - إن هو وضع نفسَه في نطاق مادته المبحوثة. وليس وضعُ النفس موضع الموضوع مسألةً نفسية فحسب، بل معرفية أيضاً وأساساً؛ ذلك أنه «لا يستطيع أحدٌ أن يدّعي أنه يدرس التراث دراسة علمية، موضوعية، إذا بقي هو، أعني الدارس، في مستوى ذلك التراث. لا بد له، قبل كل شيء، أن يعيَ ضرورة القطيعة وأن يُقدِم عليها[٣]». والقطيعة هذه ليست

---

(٣) عبد الله العروي، مفهوم العقل - مقالة في المفارقات، ط ٢ (الدار البيضاء؛ بيروت؛ المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧)، ص ١١.

خياراً معرفيّاً، فردياً، يختاره الباحث، بل تفرضها عليه أحكام الانفصال التاريخي الموضوعي بين زمنيْن: تاريخيّيْن ومعرفييْن، لكل منهما منظومتُه الفكرية والمفاهيمية التي تجعل من المستحيل على الباحث أن يتجاهل ذلك الانفصال أو التمايز، فيحاول أن يقرأ المنظومتيْن بفرضية التطابق بينهما[٤].

لا بدّ للتفكير في العقل، إذن، من أن ينطلق من الأعلى لا من الأدنى، من الحاضر لا من الماضي، ثم يَسُوغ - حينها - العودة إلى جذور المسألة. من ذا الذي يوفّر إمكانية مساءلة هذا العقل الإسلامي في تجلياته الفكرية الحديثة أكثر من محمد عبده؟ ومن ذا الذي تتجسّد في فكره الازدواجيات والمفارقات، التي تَسِم الفكر العربي الإسلامي، ماضياً وحاضراً، أكثر من محمد عبده؟

□ أوّلاً: عقل المصلحة: موطن المفارقة. نبّه عبد الله العروي، منذ ما يقل قليلاً عن نصف قرن[٥]، إلى أن مشكلة الشيخ = رجل الدين Le clerc، ومشكلة الفكر العربي الحديث عموماً، تكمَن في أنه يجيب عن أسئلة يطرحها عليه الغرب: غرب القرن التاسع عشر، أي «غرب ما بعد الثورة البروتستانية، والثورة الرأسمالية الصناعية، والثورة الليبرالية الديمقراطية، والثورة العلمية

---

(٤) «إني أحكم على التراث انطلاقاً من مفاهيم غير نابعة من صلبه. وأدعي أنّ كل من يعيش في زماننا هذا، من يعتبر نفسه ابن هذا الزمان، لا يستطيع أن يفعل غير هذا. ومَن عكس القضية خرج من زمانه إلى زمن آخر»، المصدر نفسه، ص ١٧.

(٥) Abdallah laroui, *l'Idéologie arabe contemporaine.*

التكنولوجية[٦]». وهو يجيب عنها مسلّماً بمعطياتها ومقدماتها، ولكن من دون التسليم بنتائجها، جانحاً نحو مخالفته في التفسير والتعليل، مبرِّئاً ساحة الإسلام من الاتهام. يضعه هذا الخيار في مواجهة المشاييخ التقليديين المحافظين، الذين لا يوفّرهم بنقده الحادّ لجمودهم. غير أنه يضعه في موقعٍ تبريري وهو يحاول ردّ غارات الغرب على الإسلام؛ وهو يحاول أن يسلّم معه بأن وصفه لواقع المسلمين = واقع التواكل والإيمان بالخوارق والخضوع والخنوع للحكام المستبدّين... وصفٌ صحيح، لكنه يخالفه نسبةَ هذا الواقع إلى الإسلام. وهو في هذا المسعى التبريري لا يجد حرجاً في أن يخالف التقليديين، المتمسكين برأي المتكلمين، والانتصار لرأي الفلاسفة، حتى لو كانت التهمة أنه جارى الغربيين في أحكامهم على الإسلام؛ إذْ ما الأفضل في مثل هذه الحال «موافقة العدوّ الغربي في حكمه على الواقع القائم، والعمل على تسفيه حكمه مستقبلاً، أم معارضة العدوّ في الظاهر وإحقاق أقواله في الواقع؟»[٧]. إذا كان الهدف مثلما يرى العروي ـ هو «فك الارتباط... بين الإسلام والتأخر[٨]»، فَلِمَ لا يُقْدِم على هذا النوع من التضحية التي تقتضيها الضرورةُ..: ولها في الدين أحكامُها؟

منطق الشيخ، الحاكمُ لتفكيره، هو المصلحة. والمصلحة

---

(٦) عبد الله العروي، **مفهوم العقل**، ص ٢٣.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٣.

تقتضيه أن يبحث عنها أنّى كانت: في حكمٍ غربيٍّ، أو في مقولةِ فيلسوف، من دون كبيرِ احتفالٍ باتِّساق يضاهي، أو يقارب، ما في خطاب التقليديين من تماسك[9]. لذلك لا مجال لقراءته من زاويةِ فرضيةِ الاتساق المنطقي، لأنها قراءة تسيء فهمَ مراده، وتنتقص من قيمة الهدف الذي رامه[10]. دعوتُه الإصلاحية واقعية، لا تستوقفها مطالب المنطق، ولذلك يتنقل حرّاً بين المجالات: من التوحيد إلى المناظرة العقلية إلى اجتماعيات الدين. وهذا الهاجس الإصلاحي مفهومٌ في سياقه التاريخي الذي أنتجه، ولكنه مكلف، لأنه «هو الذي يُوقِف عبده في وسط الطريق»[11]، ويشكّل ما يسمّيه عبد الله العروي بـ الحدّ أو الحصر، أي اللحظة التي يقع فيها انسداد مجرى الفكر[12].

يُفيض الأستاذ العروي في بيان تَبِعات فكرة المصلحة والحرية

---

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٩، يقول العروي، في مكان آخر من المصدر عينه (ص. ٣١): «**إن خصم عبده، اليوم يطالبه بالعودة إلى القفص الذي فرَّ منه، وعمل طول حياته على هدمه. قرّر عبده أن يجيب على كلّ مسألة طرحت عليه، من منظور المصلحة، وإن أدّى ذلك إلى عدم الانسجام...لأن عدم الانسجام في الفكر يدل على أنه أكثر وفاءً لواقع مجتمعٍ فقَد وحدته بسبب تصادمه مع الغرب**» (التشديد من عندي).

(١٠) مَن يحكم على عبده انطلاقاً من النظيمة الكلامية، ويرى في اجتهاداته تناقضاً وتردّداً، يغمسه رغماً عنه في «التقليد»، يجعله معاصراً لمن أصرَّ على عدم معاصرتهم». المصدر نفسه، ص ٣٢.

(١١) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(١٢) يعرفهما العروي قائلاً إن الحدّ هو «الخطّ الذي يرسم مدار الفكر»، والحصر هو «محدودية الكلام ». المصدر نفسه، ص ٣٣.

التي يمنحها عبده لنفسه في التنقّل الحرّ بين القضايا والمواقع، من دون حسابٍ لثمنِ ذلك على تماسُك تفكيره، فيقرّر = أي العروي أن نقد عبده للكلام لا يتخطى نطاق نقد ابن رشد وابن خلدون لخطاب الحشوية وعلم الكلام، وتقرير التعايش بين إسلام الخاصة = الفلاسفة وإسلام العامّة. وإذا كان هذا هو مضمون فكر عبده ومدارُه، الذي عليه تدور آراؤُه، فإن اختلافه عمّا ذهب إليه سابقوه ـ وأخصّهم بالمقارنة ابن رشد ـ إنما هو يُرَدُّ إلى «تبايُن الأزمنة»؛ حيث إن «ما كان أفقاً بالنسبة إلى ابن رشد أصبح حدّاً بالنسبة إلى محمد عبده»، ولكن: «بما أن فكر عبده هو فكر ابن رشد، مع أنّ السؤال هو غير السؤال، انقلب ما كان أفقاً عند الأوّل إلى سدٍّ عند الثاني»[13]. لكن العروي لا يبغي من نقده هذه الحال، التي وضع فيها عبده نفسَه، أن يشدّد على معياريةٍ ما نقديةٍ من قبيل إنه كان على عبده أن يلتزم خيار العلم ويطِّرِح جُبَّة المصلح[14]، وإنما يَهْدُف إلى التنبيه إلى أن القراءة الصحيحة لموقف عبده تقضي بأن الاعتراف بالطابع التبريري النفعي لاختياراته يستدعي، بالتَّبِعَةِ، تعليلَ ذلك من طريق «إبراز الحدود الموضوعية» التي تُكيِّف ذلك التبرير النفعي وتؤطّره[15].

---

(١٣) المصدر نفسه، ص ٣٣ (التشديد في النصّ).

(١٤) يذهب العروي إلى أبعد من ذلك - متسلّحاً بوعيه التاريخي الحادّ - حيث يقول: «لا ندّعي أننا لو كنّا محلّه لفكّرنا بغير فكره، أو أننا لا نخضع بدورنا، لحدٍّ موضوعي آخر». المصدر نفسه، ص ٣٥.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٣٥-٣٦.

إن هذا الموقع الذي اختاره عبده لنفسه، كصاحب رسالة إصلاحية، هو عينه، بحسب العروي، ما يفسّر موقفه إزاء الفلسفة؛ فهو وقف منها «وقفة العاشق المحبّ، لكنه امتنع عن الخوض فيها لما قطعه على نفسه من ملازمة الجماعة بغاية إصلاحها»[١٦]. والموقف هذا، الذي يأخذ الجماعة في الحسبان، ويَلْحَظ الحاجة إلى إصلاحها، هو ما كان في أساس نقده المعتزلةَ، ومآخذتهم على محاولتهم حمْل العامّة على الأخذ بتأويلهم[١٧]. لكنه لم يلتزم خيار ابن رشد وابن خلدون، اللذيْن سفَّها علم الكلام واعتبراه زائفاً، ولم يكتبا فيه وفي مسائل التوحيد، حين كَتَبَ هو في هذه المسائل. ومع أن ميول عبده غيرُ ميول الأشعري، إلّا أن العروي التقط ما بينهما من تشابُهٍ في المآلات: حين كتبَا ما كتباه في نطاق الكلام؛ فـ «كما أن الأشعري لم يُقنع المعتزلة، وأحرى الفلاسفة، ولا استمال الحنابلة وأصحاب الحديث، كذلك محمد عبده لم يقنع الخاصة، ولم يُرْضِ العامّة بشهادته هو[١٨]».

ما الذي يدفع عبده إلى هذا الترجُّح بين الحدود من دون أن يَقِرَّ على واحدةٍ منها؟ هل مردّ ذلك إلى عجزه عن تأسيس مقالة فكرية متماسكة؟

يذهب العروي إلى غير ذلك؛ إلى إثبات أن موقفه «كان من أصله يتطلب ازدواجية الحكم»[١٩]: إقناع الغربيين والمستشرقين بأن

---

(١٦) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٤٦.

الإسلام غير ما يرونه، وإقناع المسلمين بعدم مجافاة تعاليم الإسلام بسلوكهم. والجَهد المبذول على الواجهتين يقتضيه، معرفيّاً، أن يلتزم نقطة الوسط بين مجاراة أهل البرهان وبين الذهاب في دعوة الإصلاح إلى حدودٍ من الوعظ تشبه أفعال القصاصين. وهو لم يكن يذهل عن ازدواجيته تلك، بل هو وعاها «وحاول أن يجعل منها عامل تساكن وتسامح[٢٠]»، من أجل حفظ توازنٍ في الذهن بين اتجاهيْن في الفكر متباينين، كما من أجل حفظ وحدة الجماعة. ذلك ما يقتضيه مشروعه الإصلاحي الذي يدفعه إلى مجادلة خصومه من مواقعهم الفكرية، لا من موقعه هو، خشيةَ انحيازٍ يتمذهب به، فيكون قد وضع بذلك سبباً من أسباب هدم مشروعه[٢١].

هذه مفارقة في فكر محمد عبده، لكنها تبدو ـ أكثر ما تبدو ـ في مجادلته فرح أنطون حول الإسلام والنصرانية. في المناظرة[٢٢] التي يعْرض فيها عبده لأصول المسيحية الستة،

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٢١) لذلك فهو «يجادل الفلاسفة الطبيعيين، لأنهم يتوصلون إلى الحقيقة بوجه لا يليق بعظمة الخالق، والفلاسفة الإلهيين لأنهم يتعبدون بمذهب لا يمكن بحالٍ تعميمهُ، والمعتزلة لأنهم يتجرأون على الاكتناه، أي كشف أسرار الخلق، وهو فضول وتشويش، والأشاعرة لأنهم قالوا بالجبر، وهو هدم للشريعة، والمتصوفة لأنهم جعلوا من الكرامات، وهي خوارق، أمراً عادياً، فانحل بذلك حبل النواميس...، والحشوية من أهل السنّة لأنهم شبّهوا الخالق بالمخلوق، وأقرّوا العوام على وثنيتهم...»، المصدر نفسه، ص ٤٨.

(٢٢) أنظر نصَّها **الأعمال الكاملة لمحمد عبده**، تحقيق محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

ولأصول الإسلام الثمانية، تنكشف له مفارقة مثيرة: مجتمع إسلامي يطبق تعاليم الإنجيل بما فيها من إقرارٍ بالخوارق، وإيمان بغير المعقول، وادعاء باحتواء الكتب المقدّسة كلّ ما يحتاج إليه البشر في الدنيا والآخرة ومجتمع مسيحي يطبّق تعاليم الإسلام الداعية إلى العقل والكسب، والرافضة للزهد والتوكل. وهذه، في نظر العروي، لم تكن مفارقة خاصة بعبده، وإنما تمسّ غيره من المسلمين، بل وحتى الغربيين، ولو في النتائج[23]. إذا كان عبده لا يرى في الغرب الحديث، بأفكاره وإنجازاته، غرباً نصرانيّاً وإنما غرباً يطبق الإسلام الأصل، فإن هذا الذي يعتبره عبده إسلاماً أصلاً عُرِف، عند فلاسفة القرن الثامن عشر، باسم الدين الطبيعي، مثلما عُرف في القرن التاسع عشر باسم الدين العقلي[24]. وليس في موقف عبده ما يدعو إلى الاستغراب؛ فالمسيحية، عنده، لم تؤثر في أوروبا ولا غيَّرت من مواريثها، ما غيّر فيها هو الإسلام عبر الأندلس والحروب الصليبية، ومن طريق اتصالها به، وتأثيره فيها، تولّدت الثورة البروتستانتية وقيمها. أما تأخر الإسلام، فنتج من الاستعجام[25]. الذي فرض ميلاد «طبقة» إكليروس تقوم مقام الوسيط بين الدين والمؤمنين، وهي

---

(٢٣) يذكر العروي منهم ماكس فيبر الذي يضمر سؤاله عن الاقتران بين الرأسمالية والبروتستانتية سؤالاً عن مفارقة أخرى: عدم اقتران الرأسمالية بالإسلام الشبيه بالبروتستانتية (المصدر نفسه، ص ٥٤-٥٥)، وهيغل (ص ٥٦)، وفولتير وديدرو (ص ٥٦-٥٧).

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٥٨.

الطبقة التي تحالفت معها السلطة، ومكّنت لها من أن تنهض بأدوارها تلك، بسبب ما كان بينهما من مصالح مشتركة.

مفارقة عبده هذه تتجدد اليوم، في نظر عبد الله العروي، من دون أن ينتبه أحد إلى ذلك، أو من دون أن يُقِرِ أحد بذلك. ما الذي يقف وراء هذه المفارقة؟ وراء مفارقة عبده «مفارقة العقل الكلامي»[٢٦] وهي تبدو، في تعقّب العروي لتجلياتها، في مسألتين: في موازنة عبده بين الإسلام والنصرانية، وفي إعراضه عن «الكلام» في الصفات الالهية[٢٧]. يذهب في المسألة الأولى إلى موقفين متعارضين : موقف يشدّد على حاجة المجتمع إلى الدين لتقوية روابطه، وهو يقوده إلى الاعتراف بتساكن ديانات عدة داخل المجتمع الواحد؛ وموقف ينظر، نظرةً تطورية، إلى الأديان فيفترض أنها أطوار من تطور البشرية، وأن كل دين يناسب مرحلة من التطور يجُبُّ اللاحق فيها السابق. وهو ما يعني أن الإسلام أعلاها وأتمُّها. وفي هذا مفارقة: حيث إن الفكرة التطورية معيارية وتنقُض فكرة التساكن، وحيث التجافي بين ما يقوله النصّ وما يقضي به النظر. أمّا في المسألة الثانية فيذهب إلى قدرٍ ما من وعيٍ مفارقته حين يرفض الخوض في الصفات، منبهاً على أن في ذلك محذوراً هو الضلال عن مقاصد «كلام الله»، وموافقتها لمعانيه، لأن اللغة لا تحمل كنه الموجود. لكنه توقف عند حدّ التفكير في سؤال مطابقة العقل والمعقول، فأعرض عن الفلسفة، وعاد لشأنه الإصلاحي.

---

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٦٠ (التشديد من عندي).

(٢٧) راجع المعطيات في الصفحات ٦٠-٦٣ من المصدر السابق.

لا يكفي السياق السابق، على أهميته، للإجابة عن موطن المفارقة في وعي محمد عبده. يختار العروي الإفاضة والتنفيل في الأمثلة والأشباه؛ يقرّر أن المفارقة في وعي الشيخ هي عينُها المفارقة في وعي المثقف والأكاديمي المعاصر: فهذا، شأن سابقه الشيخ، يعاين - يوميّاً - حالاتٍ وأوضاعاً حياتية مشاهَدة يَمجّها، مستنكراً، ويُدْرجها في خانة اللامعقول. لكنه، وهو يحاضر أو يلقي درساً في الجامعة، يُسْهب في الحديث عن عقل الفلاسفة أو المتكلمين، أو ينتصر لمبادئ عدالية قديمة من دون أن ينتبه إلى انتهاء صلاحيتها اليوم من وجهة نظر المصلحة في الاقتصاد مثلاً. النتيجة أن هذا الأستاذ الأكاديمي يعيش الهوّة عينَها بين الواقع والنصّ، بين «الملاحَظ والمَرْوي»، التي عاشها محمد عبده؛ ولكنه يستصغر ما يراه في الاجتماع اليوميّ لائذاً بأقوال القدماء وكأنها وحدها تنتصر للعقل على اللامعقول، والحقيقة - كما يقرر العروي - أن الأمر هنا يتعلق بانفصام، وأن التعامي عن المحيط الموضوعي، والتماهي مع النصّ، هو ما يجعل هذا الباحث اليوم، مثل محمد عبده قبله، في حكم «الفيلسوف - الكلامي[٢٨]»، الذي يبقى في حدود الموضوع شارحاً وموضّحاً.

مفارقة عبدُه لا تتبيّن للفكر، إلّا من خارج الموقع الفكري لمحمد عبده، أي من خارج العقل الكلامي، و«من منظور مكتسبات الفلسفة الغربية الحديثة[٢٩]»؛ وهو ما حاوله العروي. إنه

---

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٦٥-٦٧.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٧٠.

= أي العروي لا يرتضي أن ينطلق من اللامعقول المعيش باحثاً عن علّته مفترضاً أن كلّ شيء معقول: على بناءٍ لغوي يكون المعقول فيه مجرَّد مفعول! كما لا يقبل الفصل بين مفهوم «العقل في ذاته» والعقل ـ أو اللاعقل ـ متجسداً. ولذلك لا مناص، عنده من ربط العقل بالمعقول = الاسم بالمسمّى، والمعقول باللامعقول في كل مسألة تُعْرَض للنظر. وعلى مقتضى ذلك بَنى كتابه في قضية العقل.

□ ثانياً: عقلُ المطلق وعقْلُه. «يوجد فوق عقل كلِّ فردٍ عقلٌ آخر قد يحُلّ، أحياناً، في ذهن الفرد، لكن من مسلكٍ غيرِ عقلي، وهو وحده الباعث على الإيمان»(٣٠). هذا ما يستفاد من القول المأثور إن الإسلام دين الفطرة التي إليها ينصرف العقل البشري: على قول عبده والإصلاحيين. التلازم بين الفطرة والعقل عند هؤلاء هو عينُه ـ في ما يرى العروي(٣١) ـ الذي تقرَّر عند متكلمي الاعتزال والأشعرية؛ فالعقل يجادل لإقامة الدليل على صحّة عقيدة السلف بما هي «عقيدة الفطرة؛ فطرتهم هم، وبالتبعية فطرتنا نحن» (ص. ٧٦، م.ن..) ليس العقل، إذاً، نافعاً بذاته، وإنما بما يُسديه من خدمةٍ لهدف أسمى وأشرف منه؛ فهو لا يفعل أكثر من أنه يَعْقِل معقول هؤلاء الأسلاف. هذه قاعدة تترتب عنها نتائج معرفية بالغة الأهمية، في تحليل العروي للعقل، سيشار إليها في حينها.

المعتزلة هم ممثلو العقل في معناهُ الذي تقرَّر عند المسلمين.

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٧٧.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٧٦.

لا مجال، إذن، لإطلاق الوصف ميوعةً إلى حيث يصبح جائزاً تسميةُ الشيء ونقيضه بالعقل؛ فالميوعة تلك من نتائج «الإبهام المستشري، اليوم، في الدراسات عن الفكر الإسلامي» ص. ٧٩. إذا سلّمنا بذلك، وانطلقنا من مؤلفات المعتزلة، ألفينا أن العقل، في استعمالاتهم، هو **عقل النصّ**، وهو يرادف معنى التأويل والرأي والفهم، «أي حضور معنًى في ذهن الفرد بمجرد اشتغال، وحركة، ذلك الذهن من دون الاستعانة بقوةٍ خارجية طارئة»[٣٢]، هذا منطلق كلِّ فكرٍ وإنْ نحن أسميناه ـ اصطلاحاً ـ موقفاً اعتزاليّاً. غير أن هذا الموقف، الذي يشترك فيه المعتزلة مع غيرهم، تخلى عنه المعتزلة، في رأي العروي، حين «تكوّنوا كحركة سياسية توخّتِ الاستيلاء على... الدولة»[٣٣]. وهذا ما يدفع العروي إلى التمييز بين الاعتزال **كموقف** والاعتزال **كمدرسة**، وإلى صدّ انتقادات خصوم المعتزلة بالتأكيد على أن «انتحار المدرسة لا يعني ضمور واختفاء الموقف الاعتزالي»[٣٤]، لأن خصوم المعتزلة أنفسهم يشاطرونَهم الموقفَ إياه.

هذه ملاحظةٌ من الباحث في غاية الأهمية عن **المشتَرك العقلي**، أو المشتَرك في معنى العقل. إذا كان عقل الاعتزال أوّل خَطْوٍ في مَسِير التفكير على العموم، أي لدى كل فردٍ ينْظُر ويتمحّص، فالأَوْلى أن يقال ذلك عمَّن خرجوا من جُبّة الاعتزال،

---

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٨٠.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٨٢.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٨٣.

أو عارضوه باستعمال أدواته. هذا ابن الريوندي، المنشق عن المعتزلة كأبي الحسن الأشعري، يتهم المعتزلة بالسوفسطائية. لا ينفي أحد أعلامهم = الخياط أن منتهى شفوف العقل الجدلي هو الإفحام، وأن أهل الاعتزال ما أرادوا به بلبلة الآراء، وتمزيق الجماعة، بقدر ما تَغَيَّوا فَهْمَ نصٌ = عَقْلَهُ تنطوي لغتُه على الأضداد متشابه الآيات، المشكل في الحديث...[٣٥]. وهذا أبو الحسن الأشعري، اكتفى من معارضته لمدرسته الأصل = الاعتزال بالقول إن الجدل لا يُنتج يقيناً، ولكنه ما بارح موقف المعتزلة في مسألة الصفات والكسب[٣٦]. لذلك لا معنًى لنقد الاعتزال، عند العروي، سوى الكشف عن ذلك المشتَرك الذي يجتمع عليه الناس على تبايُن خياراتهم. وليس هذا المشترك سوى تعلُّق العلمِ بخبرٍ لا يعني عقْلُه = أي العلم به أكثر من استحضار النصّ بما هو مُخْبِر عن أمرٍ: عن حادثٍ أو عن حال. وإذا كان الاختلاف يجري على نوعية النصّ، فهو لا يمسّ - في شيء - إرادة الفهم.

ما وراء الاختلاف في الطرائق = المنهج، إذن، اتفاق على الأسّ: على قواعد التفكير، يقود، حكماً، إلى التماثل في النتائج الفكرية. إذا كان الاختلاف يجري على النصّ الذي يعتمده هذا أو ذاك، أي على معقول هذا ومعقول ذاك - بلغة العروي - فإن هذا الاختلاف لا يجري على العقل، بما هو واحد، إلّا في وعيٍ

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٨٥.

(٣٦) ولذلك «لم يطمئن إليه، أبداً، أهل الحديث رغم ثنائه على عقيدة ابن حنبل». المصدر نفسه، ص ٨٦.

يُمَاهي بين العقل والمعقول ويحدِّد الأول بالثاني. والمماهاةُ ـ هذه ـ بينهما ممّا انعقد الإجماع عليها بين الجميع = الفيلسوف، والفقيه، والمتصوف...، ممّا كوَّن ذهنيةً عامّة تفترض أن المعقول قبْليّ زمنيّاً = سابقٌ للعقل غيرُ متولّد منه، وهو «هو «العلم» بالمعنى المطلق»[٣٧]. وهي غير الذهنية التي تُقرِّر أن المعقول تابعٌ للعقل. وهكذا فوظيفة العقل ـ كما بيَّن العروي في تحليله مفهوم العقل عند ابن حزم ـ هي أن يَعْقِل العقل لا أن يُرْسِله ويحرّره؛ وهكذا فـ: «ما يعقل العقل، بل يؤسسه كعقل، هو علم المطلق **الذي هو علمٌ مطلق**، وما سواه من علوم فرعية فهو خاضع له، ولا يصحّ إلّا به»[٣٨].

إن هذه الذهنية ذهنية كلامية وإنْ لم يكُن الحاملون لها علماء كلام، وإنْ كانوا خصوماً وأعداء لعلم الكلام كابن حزم؛ فنحن نجدها لدى أصناف المفكرين المسلمين كافة. ولعبد الله العروي دليل على وحدة الذهنية الكلامية عند مفكري الإسلام جميعاً باختلاف مواقفهم: ما الذي تعنيه المصالحة بين أفلاطون وأرسطو في الفلسفة الإسلامية، وما الذي يعنيه ذوبان الفلسفة في الاعتزال، وانحلال هذا في الكلام الزيدي والإمامي، وانحدار الفلسفة إلى مستوى ثقافة العامّة، وفشوُّ التصرف في البيئات كافة، ثم التساكن بين الفقه والكلام والتصوّف في الذهن الواحد...، غير أن «وراء هذه التطورات التوفيقية الجارفة... يوجد إجماع حول خصائص

---

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٩٦.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٩٧ (التشديد من عندي).

العلم الصحيح، بل العلم الوحيد الذي تتشكل على غراره العلوم الأخرى»[٣٩]؟! والعلم هذا هو الأصل في تلك العلوم كافة، وهو علم الكلام، ومنه انتقلت الخصائص إلى غيره من العلوم التي هي منه، أو التي هي تتفرّع منه حكماً.

نتأدّى من هذا السياق التحليلي إلى استنتاجات ثلاثة يقف عليها العروي نفسه[٤٠]: **أولها** أن نقد علم الكلام، من قبل خصومه، وهو من قبيل المزايدة لأنه يتغيًّا التعجيز. وفي ذلك يستوي نقد الأشاعرة للمعتزلة، ونقد المحدّثين للمتكلمين، ونقد الفقهاء للفلاسفة. **وثانيها** أن أصناف المفكرين تشترك، جميعُها، في الذهنية الكلامية عينها: الذهنية التي تتسم بالاستيفاء والحصر، وبِرَدِّ المتعدّد إلى الواحد في الأصول. **وثالثها** أن هذه الذهنية تنتج نظرةً إلى العلم ماهويةً تجعل من العقل مجرّد وعاء، وتحدُّهُ في نطاق موافقةِ معقوله، لتنفيَ عنه إمكان أن يصير مصدراً يحدِّد معقولاته! إن سمات هذا العقل هي عينُها ما يُنتج مفارقتَه (وفي جملته مفارقةُ عبده والإصلاحيين): حَدَّ العقل في الدين (على مقتضى مقولة: الإسلام دين الفطرة)، وحدَّهُ بالدين. وهكذا فإن استبدال علمٍ آخر بعلم الكلام (= هو علم التوحيد في اصطلاح عبده لا يحُلّ المشكلة، إن لم يكن يعمّقها) : لأن علم الكلام هو الأسّ الذي تقوم على نمطه المثالاتُ في العلوم الأخرى، أي لأنه منبع تلك الذهنية!

---

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٩٨ (التشديد من عندي).

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٩٩.

تعيدنا هذه الاستنتاجات إلى محمد عبده، ما الذي فعله هذا الأخير في نظر العروي؟ نشَدَ التحرُّر من الموقف التقليدي، فعاد إلى الاعتزال. وكان عليه، هنا، أن يختار بين أمْرين: التعمق في الموقف الاعتزالي في ضوء ممكناته التي تحققت خارجه وخارج الثقافة الإسلامية (= الثقافة الحديثة)، أو الانكفاء إلى مشروعه التعليمي الإصلاحي. اختار عبده ـ كما يرى العروي بحق ـ الخيار الثاني (ربّما لأنه أقل كلفة)، فكانتِ النتيجة أنه أعاد إنتاج نفس النقد القديم للاعتزال، وانتهى بفكره إلى ما انتهى إليه نقاد الاعتزال السابقون: إرغام العقل على الانحلال في اللاعقل!

في نصٍّ بالغِ الحدّة في مفرداته النقدية، ولكنه جامعٌ لأشتات موقف محمد عبده، يكتب العروي[٤١]: «نَقَد علم الكلام [أي عبده] بذهنية كلامية. حدَّد العقل بالمعقول، والمعقول بعلمٍ سابقٍ للعقل. اعتبر كل هذا من البديهيات، ولم يعبأ بأي شيء سواه. لم يَرَ ما رآهُ غيرُه: أن علم التوحيد هو علم الكلام، **وعلم الكلام هو علم المنطق، والتالي هو علم مطلق، بل هو العلم المطلق**». وهكذا فإن هذه الذهنية الكلامية، المسكونة بفكرة أن علم المطلق وحده العلم، وغيره ليس بعلم، تنفي أن يكون ممكناً بناء علمٍ يقيني بالأشياء من خارج اليقين الذي يتولّد من علم المطلق، فلا يكون العلم هذا ـ الذي هو غيره علم المطلق ـ أكثر من رأيٍ أو اجتهاد في أحسن الأحوال! بهذا المعنى تكون مفارقة محمد عبده ذاتية قبل أن تكون موضوعية لأنها «ناتجة

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٠٤ (التشديد من عندي).

عن عجزه مبدئيّاً عن تصوُّر أي علم سوى علم مطلق»[٤٢].

* * *

من الواضح أن أولى النتائج المترتبة عن التسليم بعقل المطلق أنه ينفي إمكان وجود عقلٍ مطلق، أي مرسَلٍ من دون قيود تَحُدُّهُ. إن عقل المطلق يعْقِل العقل، أو يستدعي ما يمكنه أن يعقل العقل لئلّا ينزاح عن المحجَّة الوحيدة للمعرفة وتحصيل اليقين. هكذا يمكننا أن نقول، مع العروي، إن لعقلِ المطلقِ عقلاً يسميه العروي عقل العقل، وهو يَقْبل أن نُطلق عليه اسم عقلِ المنطق. طرْح المسالة على هذا النحو، يقود العروي إلى التساؤل عما إذا كان علم المطلق قد تغذّى من موارد فكرية أخرى طوّعها لمصلحته، أو توسَّلها لتخدمه، بحيث صَرَفَها عمّا كان يمكنها أن تنهض به من أدوار في مسيرة الفكر العربي الإسلامي مجافية، بل مناقضة، لما يفرضه عليها علم المطلق. يبدو السؤال هنا، في المقام الأول، عن المنطق.

يعرف الباحث أن استخدام المنطق في المناظرة كان عقيماً، ولم يُنتج معرفةً يُعتَدّ بها. ويعرف أن ذلك الاستخدام لم ينتبه، يوماً، إلى الواقع والمحسوس إلّا بما هو موضوع قضية منطقية. والمشكلة التي تستحق، عنده، التفكير والبحث ليس في ما إذا كان المنطق يعرقل التفكير في الواقع ـ وهو ما يرجّحه ـ وإنما في ما إذا كانت ظرفية استيعابه[٤٣] هي ما يُنتج تلك العرقلة. السؤال

---

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٠٤.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٠٧.

مشروع، ولا يغيّر منه ما يبدو على المؤلفات الإسلامية من تماسكٍ منطقي صارم؛ فالتماسك هذا ليس قرينةً على عقلانيةٍ فيه، بدليلِ أن أكثر التأليف المتأخر - النائي عن روح العصر، والمتّسم بـ «العقم والسخافة» - شابَهُ هذا النَّفس البرهاني.

إن مسألة ظروف الاستيعاب، وطريقته، في غاية الأهمية؛ فمنطق أرسطو لم يكن بناءً مجرداً، منفصلاً عن واقعه ومحيطه الثقافي، وإنْ هو بَدَا كذلك للمسلمين الذين ترجموهُ وتداولوه في معارفهم! لقد نَهَلَ المنطق الأرسطي مادته[٤٤] من الخطاب السياسي والقانوني الإغريقي، ومن الخطاب الجدالي (= السوفسطائي)، ومن الخطاب الشعري: الملحمي والتراجيدي والبلاغي، ومن خطاب الرياضيات، ثم من خطاب الطبيعيات...، على نحو ما كشفت عن ذلك دراساتُ الغربيين لهذا المنطق. ولذلك جازَ أن يقال إنّ «منطق أرسطو يُعْرَف بالثقافة اليونانية وليس العكس»[٤٥]. ومن هنا طابعهُ الموسوعي. هل هكذا استوعب المسلمون منطق أرسطو؟

لا يبخس العروي المسلمين حقّهم في الاعتراف بما أحرزوهُ

---

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١١٦-١١٧.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١١٧. يقول في مكان آخر (ص ١١٩) في السياق عينه: «توجد خلف النصّ [= الأرسطي] الثقافة اليونانية بأصولها المختلفة...، وهذه إمّا معلومة مسبقاً وإمّا مجهولة... وتوجد فوق النص المعارف المتراكمة في العلوم القطاعية من لغويات واجتماعيات وطبيعيات ورياضيات. النصّ في حدّ ذاته، كالجهاز العظمي، لا تدب فيه الحياة، لا يحيى في ذهن المتقبل ويعود منتجاً، إلّا إذا كسي بلحمٍ، وانتعش بدم، تمدّهما به العلوم القطاعية...».

من نجاح في تمثُّل المصطلح المنطقي الأرسطي[٤٦]، وإتقان التعبير عنه، لكن ذلك النجاح تقنيٌّ في المقام الأول؛ إذ حينما ينصرف السؤال إلى محاولة تبيُّن مدى وعيهم لاتصال منطق أرسطو بواقعه ومادَّته الأصل، التي اشتُقَّ منها، يتضح أنهم أخذوه من زاوية منطوقه حصراً، لأنهم لم يكونوا مطّلعين على أيٍّ من موادّ ذلك المنطق. لا يدور السؤال على مدى حُسْن تلقُّن المسلمين للمنطق، ولا على سلامة مضمون التلقي، وإنما يدور على ظروف ذلك التلقين وطُرُقه؛ وعند هذه العتبة، بالذات، نفهم لماذا كان أثرُ التمثّل الذهني لقضايا المنطق، والتمثيل بمثالاتٍ من اللغةِ حصراً، سلبيّاً للغاية، ولماذا كانت نتيجتُه حضْرُ الاستفادة في ميادين «الجدال والخطابة والنقد»؛[٤٧] إذْ كيف لمنطقٍ أن ينمو في ثقافةٍ، نموَّ فاعليةٍ وإنتاج، إن لم يتطور من منطقٍ صوري إلى منطقٍ رمزي، ولم يتصل بالرياضيات؟ وإنْ لم يخرج من نطاق البرهان والاستنباط إلى حيث يصير أداةً للاستقراء[٤٨]؟

حاول عبد الله العروي أن يبيّن كيف أن منطق أرسطو استُقْبِل عند أنصاره من المسلمين استقبالاً مقلوباً، فأوَّلوه تأويلاً

---

(٤٦) المفارقة، عنده، أن التعبير عنه كان أسلس عند ابن حزم والغزالي ممّا كان عند الفارابي وابن سينا! (المصدر نفسه، ص ١٢٠)، وهكذا فـ «الذين حاولوا، ووُفّقوا إلى حدّ تعريب المنطق وتقريبه من أفهام المسلمين، هم أعداء الفلسفة والعلوم الوضعية... وليس هذا مجرد صدفة»! (المصدر نفسه، ص ١٢١).

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

أفلاطونيّاً، فيما تَأوَّلهُ أعداؤهُ تأوّلاً أرسطيّاً استقرائيا[٤٩]. غير أن هذه المفارقة سرعان ما تَتبدَّد حين نعرف أن أعداء المنطق الأرسطي، من مدّعي المنهج الاستقرائي، مثل ابن تيمية، المعارضين له بدعوى أنه لا يؤدي إلّا إلى يقينٍ بالكليات، لا إلى يقينٍ بالعينيات[٥٠]، انتهوا إلى مبارحةِ الاستقرار، واللّوْذ بيقينٍ يتولَّد من الخبر[٥١].

لا موجب، إذاً، للاستغراب من أن يساير عقلُ العقل (= النظر في المنطق) عقلَ المطلق النظر في الكون ويطابقَه في نظر العروي[٥٢]؛ ذلك أن حضور المنطق في الثقافة الإسلامية ليس دليلاً على عقلانيته، لأن «العقل الذي تحتفل به... سِمَتُهُ أنه عقلُ المطلق...»[٥٣]!

□ ثالثا: ابن خلدون والعقلُ المعقول. للعودة إلى ابن خلدون، في مسألة العقل، ما يبرّرها في نظر الأستاذ عبد الله العروي؛ إذا كان المسلمون توقفوا عند حدود العقل النظري؛ وإذا كان مَن سَلَك منهم منهج الاستقراء، بدلاً من الاستنباط، طبَّقَه «على نصوص وأقوال لا على أعراض وأحوال طبيعية»[٥٤]؛ وإذا

---

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٢٦.

(٥٠) والعينيات عنده محسوسات تُدْرَك بالحسّ، أو معقولات تُدْرَك بحسّ الباطن!

(٥١) المصدر نفسه، ص ١٤٨.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٥٢.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٦٣.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ١٦٤-١٦٥.

كان ذلك ما أعرض عنه الفكر الحديث في أوروبا، منذ نجح غاليلو في «تأسيس علم أعراض عوض علم الماهيات»[٥٥]، ومنذ نجح الغرب في الانتقال من التطبيق الخلّاق لمنهج الاستقراء الأرسطي على الطبيعة إلى تأسيس العلم التجريبي...، فإن ابن خلدون قارب العقلانية، أو وقف على أعتابها بما هي «منطق الفعل والتصرف»[٥٦]، أي ما أطلق عليه ابن خلدون نفسُه اسم **العقل التجريبي**. العقل هذا «آلةٌ، أو قوة ذهنية، يحُلّ في الإنسان بعد أن لم يكن. يبدأ كقوةٍ تمييزية، ثم يتحول إلى عقل تجريبي، وأخيراً إلى عقل نظري»[٥٧]. لا يتوقف ابن خلدون، كثيراً، أمام الجانب التمييزي، ولا الجانب النظري، في تلك القوة، بينما «يطيل الكلام حول العقل التجريبي. وهنا تتضح أصالته» (م.ن.، ص. ١٨٦)؛ فالعقل هذا، عند ابن خلدون، هو الذي تستولي به «أفعال البشر على عالم الحوادث بما فيه»؛ وعالم الحوادث هذا منه ما ينتمي إلى الطبيعة، ومنه ما ينتمي إلى التاريخ؛ والعقل هذا ـ بذلك الحسبان ـ هو الذي بواسطته، فقط، يمكن التفكير في أحوال الاجتماع الإنساني: كما هو حاول وانتهى بمحاولته إلى تأسيس علم العمران.

العقل التجريبي الخلدوني عقلٌ استقرائي؛ يتقَرَّى الحوادث، ولا يبحث في أسّ التاريخ إلّا للتحقق من مطابقةِ الخبر عن

(٥٥) المصدر نفسه، ص ١٦٠.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٦٩.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٨٦.

الحادثة لواقع الحال. لأنه استقرائي ينتبه إلى موضوعه لا إلى نموذجٍ في الذهن عن المجتمع المأمول. حين يتحدث في «العمران البدوي»، لا يكتفي بأن يصفه بأنه طبيعي، محكوم بقوةٍ فطرية هي علاقة العصبية، وأن لا انفصال فيه بعد بين المجتمع و«الدولة»، وأن هدفه مقصور على «المحافظة على الذات»، وإنما يبيّن مستوياتٍ فيه لا تُلْحَظُ للتحليل إلّا بتحديد طبيعةِ طَوْرِه التاريخي كاجتماعٍ بدوي؛ منها أن الشرع يقوم فيه مقام القانون الوضعي، بسبب هيمنة الأمّية فيه، وأن «العلوم الكشفية تمثل في المجتمع البدوي كافة الصنائع[٥٨]»، وأن السياسة فيه محدودة بحدود الحواس، فلا تعدو أن تكون «سياسة أمر ونهي، ترغيب وترهيب»[٥٩]. وحين يتحدث في العمران المدني، يتحدث عن الصنائع؛ لأنها تقترن بذلك المجتمع اقتران العقل التجريبي بها (م.ن.، ص. ١٩٧)، وعن العلوم - الطبيعية والعقلية - التي ترتبط بتلك الصنائع. والمنطق إنما هو عند ابن خلدون، كما يرى العروي؛ «ما ينتج ويتمخض عن ذلك العقل التجريبي»[٦٠]. ولكنه لا يقصد بذلك المنطقَ بإطلاق، وإنما المنطق النافع، أي الذي يُستخدم في الطبيعة والاجتماع[٦١] لا في الإلهيات كما فعل

---

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٩١.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٩٣.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٢٠٠.

(٦١) إذا «لو استعمل في مسائل الطبيعية والعمران، في مسائل الكائنات والواقعات... لكان المنطق أكثر فائدة، وأكثر صواباً، ولما اعترض عليه عاقل». المصدر نفسه، ص ١٩٩.

الفلاسفة والمتكلمون. وإذا كان العقل التجريبي يتسم بالاتساق والانتظام، فلأنه «يعكس في ذهن البشر الانتظام الموجود في الطبيعة، ما يسميه ابن خلدون، في مواضع كثيرة، **التناسب**»[٦٢]. أما العلوم الشرعية فتختلف في هذا العمران (المدني) عما كانَتْهُ في العمران البدوي، لأننا ـ ببساطة ـ ننتقل من ثقافة أمية إلى ثقافة كتابية (م.ن.، ص. ٢٠١)، ولأن تلك العلوم تتأثر بالتدوين (ص. ٢٠٢).

الصلة، إذاً، شديدة بين العمران والصنائع والعقل، وعنها تترتب نتائج بالغة الأهمية في المجتمع والثقافة. يلخّصها العروي على طريقته الفريدة في التلخيص الاستنتاجي، قائلاً[٦٣]: «العمران مرتبط بالصنائع، وهذه بالعقل التجريبي؛ فحيثما كان عمرانٌ ظهر عقلٌ تجريبي، ومتى ظهر هذا العقل أثّر في سلوك الأفراد، وتأسّست بذلك أخلاق عقلية (مدنية)، كالتي لخّصها مسكويه، وتأسّستْ سياسية عقلية (مدنية)، كالتي فصلها الفلاسفة المسلمون من الفارابي إلى ابن طفيل».

العقل التجريبي الخلدوني ليس مناهضاً للعلوم الشرعية؛ فهو ـ مثلاً ـ يظل وفيّاً لمنطق الفقه، وخاصة لفقه المقاصد، أي «لذلك العقل المصلحي النفعي الذي يتلو، بالضرورة، تغلغل العقل التجريبي في المجتمع المدني»[٦٤]. وهو لا يناهض علم الكلام،

---

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٢٠١، (التشديد في النص).

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

بل إنه يلتمس له المشروعية في الظروف التي نشأ فيها، ولكنه لم يعد يرى موجباً له حين يقول (= أي ابن خلدون) «علم الكلام غير ضروري لهذا العهد؛ إذِ الملحدةُ والمُبتدعةُ قد انقرضوا». وهو لا يعارض التصوف والكشف والاتصال بالعالم العلوي، لأن معنى ذلك «التشكيك في حقيقة الوحي»[٦٥] ...إلخ، لكنه يعارض علم النجوم - وإن سلَّم بها فكريّاً - لأن الإيمان بما للنجوم من تأثير في الناس ومصائرهم «قدحٌ في التوحيد»، ونتيجته «تقويض الوحدة المجتمعية بواسطة إضعاف عقيدة العامة». وهكذا فإن «أخطار صناعة النجوم على الدين هي، في الواقع، أخطار على الدولة»[٦٦]، وآيُ ذلك ما يقول ابن خلدون عن اعتماد الثوار والخوارج على أقاويل المنجمين. ومعارضته لعلوم الكشف تتوافق مع نظريته العقلانية إلى للمجتمع؛ فقد يحصل أن يكون لفردٍ بعينه من المَلَكات ما يجعله متفرداً، مفارقاً للإنسانية، لكن هذه المَلَكات فردية - إن هي كانت - ولا تُوَرَّث، فإذاً لا يقوم عليها اجتماع مدني أو سياسي، لأن هذا يخضع لقوانين الاكتساب: اكتساب العلوم والصنائع، والتالي خاضع لقواعد مدنية لا لمعجزات[٦٧]. ولذلك ناضل ابن خلدون عن موقفٍ هو، في نظر العروي، منع الكشف من ترويج نفسه باسم العقل، لأن هذه هي الطريق الأقصر عنده إلى التعبئة السياسية (ص. ٢٢٠) وخداع العامة!

---

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٢١٦.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٢١٢-٢١٣.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٢١٩.

يطرح العروي سؤالاً مشروعاً، في سياق التفكير في نوع هذا العقل التجريبي، عما إذا كان ابن خلدون أرسطيّاً، ويجيب جواباً مركّباً مؤلفاً من ثلاثة عناصر أو ثلاثة مستويات: هو كذلك ـ أي أرسطي ـ من حيث إنه واقعيٌّ سَلَكَ منهجاً وصفيّاً استقرائيّاً. وهو أرسطي لأنه انتهى إلى أرسطو ولم يبتدئ به. وهو لا أرسطي بالمعنى المدرسي، ناهيك بنقده للمنظومة الأرسطية كما طُبقت عند المسلمين[٦٨]. لكن الأهمّ من التفكير في أرسطيته الإقرار بـ «وضعانيته» التي للعروي عليها عدّةُ شواهد[٦٩] منها: نظرته إلى الشرع من زاوية الوظيفة لا من زاوية الأصل، ومجادلته الفقهاء في معنى السياسة الشرعية بما هي سياسة ـ ابتداءً ـ حيث لا ينتصر الشرع إلا لأنه سياسة واقعية؛ ونظرته الحسية الأمبيريقية إلى الطبيعة؛ ثم نظرته إلى العمران من حيث هو «طبيعة ثانية من إنجاز البشر». إن من العلامات الأقوى دلالةً على هذه الوضعانية إخضاع غيرِ الماديّ من الظواهر إلى الماديّ؛ الذي يبدو خارقاً ومعجزاً، ولكن له ما يفسّره في الواقع الموضوعي، وليس له من خرق العادة حظٌّ وجود؛ فـ «الأنبياء أنفسهم لا ينجحون إلّا بالقبائل والعصائب»[٧٠]. وهكذا فمنطلقات ابن خلدون في التفكير هي ما يقوده إلى هذه النظرة الوضعانية؛ إن الانطلاق من معرفة الواقعات هو ما يؤسّس موقفه المعرفي كموقف موضوعي، و«الموضوعية

---

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٢٢١

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٢٢٢-٢٢٣.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

تقود حتماً إلى الوضعانية»[٧١]، أو إلى وضعانية تناسبها.

* * *

إذا كان العقل التجريبي يتسم بالتناسق، فلأن هذا الأخير موجود في الطبيعة، كما يفسّر العروي معنى مفهوم التناسب عند ابن خلدون. يشير[٧٢] بحقّ، إلى أن كلمة **النسبة** تتردد كثيراً في كتابات ابن خلدون؛ تَرِد في وصفهِ الصنائع، وفي الحديث في المقادير (= مقادير المواد التناسب إذاً في المقادير، وحين ينتقل منه إلى التناسب في الأعداد يَلج باب التنقيب في منطق الكشف. أدعياء الكشف يستغلقون على الفقهاء بـ «علمهم» بصناعة العدد، فيكتفون من الردّ عليهم بتكفيرهم. لا يقف ابن خلدون عند هذا الحد؛ يحاول أن يفهم «سرّ جاذبية» الحكمة الكشفية، فيجدها في التناسب[٧٣]، يميط اللثام عن لعبة الإذهال التي يقوم بها أولاء الأدعياء، فتنطلي حيلتُها على المغفّلين ويحسبون ـ متوهمين ـ أنها تدخل في باب السحر. يقيم العروي ربطاً بين مفهوم التناسب ومفهوم **الاتصال** لجلاء المسألة. هذا مفهوم دارج عند أصحاب الكشف، وهم يقصدون به إمكان تحصيل علم يقيني من دون تَوْسيل العقل. التناسب عند ابن خلدون إنما يكون في الموجودات، وهي التي تَقْبَل العلم بها، أما معرفة ما ليس في حكم الواقعات، والتوهيم بأن العلم به ممكن، فذلك زعمٌ بعلمٍ

(٧١) المصدر نفسه، ص ٢٣٠.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٣-٢٣٤.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٢.

الغيب، وهو علم غيرُ بشري، أو فوق ـ بشري، ولا يمكن بلوغه بالنظر والاستنباط، أي باعتبار التناسب «إذ لا تناسُب بين كائن وممكن»[٧٤] هكذا ينتهي ابن خلدون ـ في قراءة العروي ـ إلى «قطع كل علاقة بين عالم الواقعات وعالم التكوين»[٧٥].

لا يهتم ابن خلدون بالرياضيات، مثلما يلاحظ العروي، إلا «من جهة تطبيقاتها في الصنائع»، و«هذه هي وضعانيته». ولكن المفارقة، كما يلاحظ، أن ابن خلدون فكّر بالوسائل الموصِلة إلى العلم، ولكن في بيئة لم ينشأ فيها العلم الحديث[٧٦]. وهذا ما يفرض على التفكير سؤال العلاقة بين الذهنية الوضعانية والعلم الحديث، وهو سؤال لا يمكن طارِحَه أن يتفادى أوغست كونت، والمقارنة بينه وابن خلدون.

إذا كان ما يجمع بين بودان وكونت هو اعتمادهما الرياضيات، فإن هذه عند كونت ليست غايةً في ذاتها، أو علماً منفصلاً يبحث في حقائق الكون، وإنما قيمتها في تطبيقاتها المادية: في العلوم والصناعات. والأمرُ كذلك عند ابن خلدون كما جرى الإلماح إلى ذلك. لكن وجهاً آخر للشبه بين مؤسّسيْ علم المجتمع يكمَن في النظرة الوضعانية إلى الأشياء؛ نعى كونت اللاهوت والميتافيزيقا، وقَصَرَ العلم على الطبيعة والمجتمع،

---

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٥.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٢٣٩.

(٧٦) راجع مقارنته، في هذا، ابن خلدون بجان بودان في المصدر نفسه، ص ٢٤٤-٢٤٦.

ويشترك ابن خلدون معه في «رفض كل فلسفة ما ورائية تبحث عن ماهيات العناصر، وتعويضها باستقراء التواترات (سنن الكون) الهادية إلى تحقيق المنافع»[٧٧] والعروي، الذي يدرك أن هذه المشابَهَة، التي يعثر عليها بين كونت وابن خلدون، لا تتناسب مع قوانين التطور التاريخي؛ إذ كيف لكونت أن يؤسّس علماً على علوم سابقة حديثة، وعلى تحولات مجتمعية عميقة، فأقام نظرة جديدة إلى العالم والمجتمع كَانَ ابنُ خلدون اسْتَذْهَنَها (= بناها في ذهنه) في شروط تاريخية غير مناسبة؟ القول بذلك نقضٌ للمنهج الوضعي نفسه الذي يفترض العروي أنّ المفكريْن العربي والفرنسي اشتركا فيه. ولذلك كان لا بدّ له من أن يعرّج على موضوعٍ لصيق بالسؤال، هو: الشروط التي حصلت فيها الثورات العلميةُ الحديثة، وهل شكّلت هذه ـ حقّاً ـ قطيعةً مع المعرفة الوسطى كما يقال.

ليس يعنينا الدخول في تفاصيل قراءة العروي لتاريخ تكوُّن العلوم الحديثة، وهل انفصلت عن علوم الإغريق أم اتصلت بالإرث الفيتاغوري الأفلاطوني[٧٨]، وإنما يعنينا أن نقف على المسألة التي عليها مدارُ كلامه: وجوهُ الحدّ أو الحصر في تفكير ابن خلدون ومصادرُها. هل كانت نظرة ابن خلدون إلى التناسب في الكون، وإلحاحُه على «دليلِ الخارج»، والاكتفاءُ بذلك بدلاً من عقْل التناسب ذاك عقلاً عددياً...، لتنفصل عن نظرته إلى الكون، الخاضعة لمسلّمات كلامية، ومقتضاها (= النظرة) أن الكون

---

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٢٤٩.

(٧٨) أنظر ذلك في المصدر السابق، ص ٢٥٠-٢٥٣.

محدود[٧٩]؟ لا يشك العروي في أن مطالب ابن خلدون بدليل الخارج، بما هو دليلٌ مفيد لأهل الصنائع دليل النسبة، إنما هي من ثمار وضعانيته؛ فهو قرَّر أن يضع الأفكار في مستوى الصنائع، وأن يجعل من خبرة أهل الصنائع خبرته، ليظلّ لصيقَ الصلة بالواقع. ولكن، ماذا إذا كان أصحاب الصنائع «ورثة علم سابق وعمران بائد»؟ وهكذا يصبح الكشف عن الحصر في العقل الخلدوني مدفوعاً إلى ردّه إلى مستوى العمران والصنائع.

ما يقال عن الحصر في عقل ابن خلدون للعدد، يقال في عقله الكسبَ والاقتصاد؛ خلافاً للرأي الدارج عن ابن خلدون بوصفه المفكّر الذي فكّر مبكّراً في الاقتصاد[٨٠]، ينبه العروي إلى إن غرضَ ابن خلدون كان تأسيس علم العمران و«للعمران، بالطبع، جوانب اقتصادية، لكن لا يجب تحويل نقطة الارتكاز من العمران إلى الاقتصاد»[٨١]، والفصول التي تحدّث فيها عن وجوه المعاش (الكسب والصنائع)، وعن الجباية والحسبة والسكة، والأسعار والتجارة، ينبغي ربطها بغيرها من الفصول الأخرى الواردة في الأبواب الأخرى من **المقدّمة**، لندرك أنها لا تتناول مسائل اقتصادية فقط. وإلى ذلك فإن قاموس ابن خلدون، هنا، لا

---

(٧٩) هذا هو الفارق بينه وبين منطق غليليو الذي يرى الطبيعة محدودة ولا محدودة في الآن عينه، الأمر الذي تسمح له نظرته تلك بتوسّل التجربة (في معناها العلمي)، وبالتغير رياضياً عن الطبيعة. المصدر نفسه، ص ٢٥٩.

(٨٠) ينتقد العروي الدعوة نفسها حين يكون الكلام فيها على الفقهاء مثل المحاسبي والغزالي، ...إلخ.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٢٦٧.

يختلف كثيراً عن قاموس أبي حامد الغزالي، الذي لا يمكن نعتُه بأنه مفكّر اقتصادي! يلخّص العروي المسألة، في معرض مقارنة ابن خلدون بمن سبقه الغزالي ومَن تلاه مونتسكيو، بالقول إن كلّ واحد من هؤلاء الثلاثة فكّر في مسائل، تقع في ما نسميه اليوم «عالم الاقتصاد»، انطلاقاً من إشكاليته: الدينية عند الغزالي (= السعادة الأبدية)[٨٢]، والسياسية عند مونتسكيو = الحرية، والاجتماعية عند ابن خلدون (= العمران). وهكذا، فابن خلدون، الذي توسَّع في الحديث عن السعر، والتجارة، والصنائع، والكسب، والمعاش ـ في الأبواب ٣ و٤ و٥ من **المقدمة** ـ لم يكن معنيّاً بتأسيس علمٍ جديد (= علم الاقتصاد) لم يدخل في نطاق منظوره، وإنما «كان غرضه الكشف عن العلاقات بين الصنائع وأنماط العيش، من جهة، والصنائع والعقول المتحكمة في أنواع العلوم من جهة ثانية»[٨٣].

إذا كانت المقارنة مشروعة بين ابن خلدون وسابقيه من متكلمي الإسلام، ممّن كتبوا في مسائل الأرزاق والأسعار، لأنه يشترك معهم في البنية الفكرية عينها، وفي الشرط التاريخي الذي نشأت أفكارهم فيه، فهي مشروعة بالمقدار عينه، في نظر العروي، بينه ومونتسكيو، على الرغم من اختلاف الشروط، لأن ابن خلدون وحده من مفكري الإسلام يمكن أن يقارَن بمَن بَعْدَهُ من

---

(٨٢) يهمّ الغزالي، في الموضوع كلّه، كيف يتخلص المرء من أعباء الدنيا! يمكن مقارنة موقفه في مسائل الرزق والكسب بمواقف المحاسبي والباقلّاني.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٢٧٤.

الأوروبيين[٨٤]؛ فكره ـ الذي وصفه بالوضعاني في مَوَاطن عدّة من كتابه ـ يُفْرِج عن قبسات ذهنيةٍ يقظة وثاقبة تجعله، بمعنًى من المعاني، نقطة عبورٍ من زمنٍ سابق ـ هو زمنُه ـ إلى زمنٍ لاحق. لكن ذلك لا يعني، بحالٍ، أنه يَخْرق شرطه التاريخي (= ناموس التطور)، وتَقْبَل أفكارُهُ المضاهاة مع أفكار اللاحقين؛ فمنتسكيو، في ميزان المقارنة التي يجريها العروي[٨٥]، لا يقف فقط عند حدود اعتبار النقد رمزاً للقيمة في مجال المعاملات التجارية، كما عند ابن خلدون، وإنما يذهب إلى تطبيق قانون السوق عليه؛ إذ هو بمثابة سلعة أو بضاعة ما دام هو تَجَسَّد في بضاعة. مثلما يذهب إلى إمكان الاستغناء عن النقد المعدني بالنقد الورقي ما دام هو مجرّد علامة على شيء، وهو سيفتح أمامه الباب لنظرية جديدة في النقد وعلاقة كميته بالأسعار. هل كانت مداركه أوسع من ابن خلدون: يتساءل العروي؟ لا، ولكنه استفاد ممّا لم يكن في حكم المُتاح لابن خلدون: استفاد من خبرة سابقيه في دراسة تجارب البنوك في إيطاليا، ومن دروس الكارثة التي أصابت إسبانيا، بدءاً من القرن ١٦، نتيجة تدفّق ذهب أمريكا وارتفاع الأسعار، واستفادة الدول التجارية ـ مثل هولندا وإنكلترا ـ من ذلك، ثم من النظريات التي وُلدت من أحشاء ذلك في زمنٍ لاحق ليس زمنَه. وهذا ما

---

(٨٤) ماذا فعل الأستاذ عبد الله العروي في: مفهوم العقل غير ذلك، وهو يقارنه بجان بودان، ومونتسكيو، وماكس فيبر؟ أنظر أيضاً مقارنته إياه بميكيافيلي في: **ثقافتنا في ضوء التاريخ** (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي).

(٨٥) **مفهوم العقل**، ص ٢٩٢-٢٩٣.

يفرض علينا أن «نحكم على أقواله بالنظر إلى ما كان موجوداً في زمنه ولم يدركه .**وهذا ما يرسم بالضبط حدود نظره**»[٨٦].

هكذا ننتهي مع الأستاذ عبد الله العروي إلى إعلان اعترافٍ مزدوج بعمل عبدالرحمن بن خلدون: «ميزةٌ وأصالة، من جهة، وحدٌّ وحصرٌ من جهة أخرى»[٨٧]. والاعترافان معاً، في صياغتهما المُنصِفة والنقدية، ينهلان من معينٍ واحد: النظرة التاريخية إلى الفكر. إنها عينُها النظرة التي يُلقيها على مساهمة العلّامة في مقاربة «مسائل الاقتصاد»، فينفي عنه ما ذهبَ الكثيرون إليه من افتراضٍ بأنه بكّر في التفكير في المسائل تلك من دون كبير احتذارٍ في الاستنتاج، ومن دون إبداء أيِّ جَهدٍ في إرجاع الجزء إلى الكلّ، وربْط العارض بـ «الجوهري» في فكره[٨٨]! ليس ينبغي، هنا، أن يُفْهم من كلام عبد الله العروي أنه يبتخس من قدر ابن خلدون ـ وهو «الخلدونيُّ» بامتياز ـ وإنما ينبغي أن يُفْهَم منه أنه ينصفه أكثر، بكثير، ممّن يدّعون إنصافه، حين يعيده إلى شروطه التاريخية التي لا يمكن الادّعاء بأنه فوقها ـ أو أنه تجاوزها ـ إلّا إذا تخيَّلنا بأنه خارقٌ للعادة، أو أسقطنا على ظروفه التاريخية سمات أخرى ـ مستقاة من تواريخ لاحقة ـ لا

---

(٨٦) المصدر نفسه، ص (التشديد من عندي).

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٢٩٩.

(٨٨) «النظرية الخلدونية هي، في العمق، نظرية الدولة. أقصى ما يقال فيها إن لها جوانب اقتصادية جد مهمة، لكن غير مستقلة بذاتها؛ الاستقلال الذي نلاحظه عند مؤسسي علم الاقتصاد». المصدر نفسه، ص ٣٠٢.

تتحملها[٨٩]. وفي الحالين، نُلحِق بالرجل وظروفه ظلماً غيرَ مبرَّراً! إذا كان ابن خلدون قد نجح في تعليل أحوال العمران بتوسّل عوامل الاقتصاد، فإن هذه ما كانت عنده الموضوع المطلوب، ولا كانت ظروفُ مجتمعه تسعفه بالنظر إليه كموضوع مستقل، فهو ـ مثلما كتب العروي بمفرداتٍ شديدةِ التعبير والدقة ـ عاش في مناخ يختلف تماماً عن المناخ الاجتماعي الذي يمكن أن يغريَ بالتفكير في موضوعٍ كالاقتصاد؛ «عاش في منطقةٍ لا تعرف الادّخار الطبيعي، عكس ما هو الأمر في أوروبا الغربية وجنوب آسيا: ما يُوَفَّر في سنة يُسْتَهْلك في التالية فيعود المرء باستمرارٍ إلى البدء. عاش في أحضان دولةٍ يتقابل فيها ويتجابه الأميرُ والمأمور، المالك والمملوك،المهلك والمنتج، المرتزق والمكتسب... والكلمة، دائماً للغالب. عاش في مجتمع عمَّتْهُ ذهنيةُ الفقراء، دعاة القناعة والغاية... عاش في وسطٍ انحصرت فيه الصنائع والعلوم، وانغلقت العقول، فعمَّ التقليد، وندر التجديد[٩٠]. في مجتمع كهذا، كيف يمكن التفكير في موضوع هو في حكم العدم؟!

* * *

كما الاقتصادُ من وجوه العمران، الحربُ من وجوهه أيضاً.

---

(٨٩) إذا قلنا، مثل البعض، إن ابن خلدون اجتاز عتبة الاقتصاد، فذاك يعني أن المجتمع الإسلامي دخل، بالفعل، عالم الرأسمالية الحديث؛ إذ لا يُتصوّر أن يكون كاتب قد تنبأ بقوانين علمٍ لم توجد بعد قاعدته المجتمعية»! المصدر نفسه، ص ٣٠٩.

(٩٠) المصدر نفسه، ص ٣١٩-٣٢٠.

وهي ممّا لم يكن يُمْكِن ابنَ خلدون أن يتحاشى الحديث فيها. ولكن، «هل توخّى ابن خلدون عقلَ ظاهرة للحرب؟» (م.ن.، ص. ٣٢٢). تكلّم فيها ولم يتكلم؛ تكلّم فيها بما هي ظاهرة ملازمة للاجتماع الإنساني، لكنه لم يفكر فيها كظاهرة اجتماعية مستقلة كما سيفعل، بعده، كلاوزفيتس. هي عنده طبيعية بوصفها تُلَازِم نوازع طبيعية في الإنسان، وتختلف طبيعتُها بين عمران بدوي وعمران مدني. وهي صناعة، شأن غيرها من الصنائع تتطور مع تطور العمران، لكن الكلام عليها في المقدمة شحيح، وغير متناسب مع المقدمات الفكرية الخلدونية[٩١]!

لم يكن ابن خلدون أوّل من دشّن القول في الحرب من المسلمين؛ وراءهُ تراثٌ ضخم من الكتب والأبواب والرسائل المؤلَّفة في موضوع الجهاد. غير أنه أوّل من اهتدى إلى إدراك الفارق بين الحرب والجهاد. الحرب، عنده، مدافَعةٌ أشبهُ ما تكون بردّ الفعل الغريزي على الخطر، ومجرَّدة من أيّ مبدإٍ أخلاقي أسمى من حفظ الذات أو حفظ النوع البشري على قول اللاحقين أمثال هوبس ولوك. أمّا الجهاد فنِصَابٌ مختلف؛ لأنه مرتبط بفكرةٍ عليا وبهدف أسمى هو ما تعبّر عنه العبارة/ اللازمة «الجهاد في سبيل الله». وهو لا يختلف عن الحرب في المضمون والفكرة المؤسِّسة فحسب، بل حتى في الوسائل يختلفان[٩٢]. هذا مفهومٌ

---

(٩١) «قد نستغرب من ضحالة المادة الخلدونية حول الحروب مع أنه [= أي ابن خلدون] شيّد نظريته على أساس عدوانية الإنسان الغريزية»، المصدر نفسه، ص ٣٢٦.

(٩٢) «هدف الجهاد أسمى من الحرب الدفاعية، وطبعاً، من الحرب الهجومية التوسعية، وكذلك من الحرب الأهلية، وأحرى من الحملة القمعية =

للجهاد استقاه الفقهاء من تجربة الحقبة الأولى للإسلام؛ يعرفه ابن خلدون ولا يختلف عليه معهم نظرياً، لكن فكرة الجهاد هذه «لا يمكن أن نستخرج منها نظرية حول الحرب؛ إذِ الحربُ ظاهرة طبيعية في البشر هدفها الغلبة والسيطرة والامتلاك»، بل إن «نظرية الجهاد تعارض معارضةً صريحة، نظرية الحرب» (م.ن.، ص. ٣٣٥). يدرك ابن خلدون هذا الفارق جيّداً انطلاقاً من وعيه العميق بطبائع العمران، وما حصل من تبدّلٍ فيه، وتنوّعِ صورِ الحرب واختلافِ باختلاف الأحقاب والدول؛ لذلك «كان يعلم، بالتجربة، أن شروط الجهاد لم تعد متوفرة؛ إذِ انقلبتِ الخلافةُ إلى ملك، والوظائف الخلافية إلى سلطانية، فلم يعُدِ الدافع الأساسي، ما يجعل من الحرب جهاداً، متحقِّقاً»[٩٣].

حين يكون الاستبداد قوامَ دولةٍ، يقترب معنى الحرب من معنى العدوان، وينأى تماماً عن معنى الجهاد. ماذا كان يَسِمُ عصرَ ابن خلدون غير هذا؟ انقلبتِ الخلافة إلى سلطنة، فتجردتِ الحربُ من وازعها الأخلاقي، لتصبح عدواناً. وحين يكون العصر ذاك هو عصر تجدُّد العمران البدوي، حيث الوازع الاجتماعي اعتصابيّ، تكون الحرب حربَ «مَن جعلوا أرزاقهم في رماحهم، ومعاشَهم

= التأديبية. ليس المجاهد مجرّد محارب، غازياً كان أو مرابطاً؛ فلا يحارب، ولا يجب أن يحارب، مثل الجندي العادي؛ إذ يلزم نفسه باتّباع قواعد أسمى من قواعد الحرب المعروفة عند عرب الجاهلية، وعند الدول الوثنية من فرس وروم. كلما نظرنا إلى الجهاد من زاوية واحدة، سيما إذا لم نَرَ فيه إلّا جانب الغزو - وهو ما يفعله المستشرقون -... أسأنا فهمه». المصدر نفسه، ص ٣٣٤-٣٣٥.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٣٣٧.

في ما بأيدي غيرهم» على قول ابن خلدون. وذلك، بالذات، ما وسم الحرب عصر ابن خلدون، وقبله ممّا أرَّخ له، حيث قانون العصائب أعلى من قانون الشرع.

لم يكن في مُكْن ابن خلدون أن يذهب أبعد، فقد **حدَّ فكرَهُ، هنا، منطقُ العمران البدوي**، مع أن موارده الفكرية تسمح بنظريةٍ اجتماعية عن الحرب[٩٤].

* * *

ابن خلدون العروي هو ذاك الذي «أعرض عن علم **الكلام** وتوخّى تأسيس علم **الواقعات**» (م.ن.، ص. ٣٥٣)، هو ذاك الذي «أبدل العقل التجريدي بالعقل التجريبي، فكان رائداً في ذلك» (م.ن.، ص. ٣٥٦)، لكنَّ ابنَ خلدونِهِ ـ أيضاً ـ وقف عند حدود ما قال في العمران، ولم يتطور عنده العقل التجريبي إلى عقل سلوكي يتجسَّد في الحياة اليومية والأفعال، والسبب؟ لم يخرج فكرُهُ عن نطاق الإرث الهيلستيني، خلافاً لمفكري النهضة الأوروبية (ص ٣٥١)، ولم يخرج فكرُه عن نطاق واقعه الاجتماعي والسياسي المباشر[٩٥] لذلك حَصَر العقل في التعقّل والتعقيل (ص ٣٥٦)، فكان عقله التجريبي، هو أيضاً، معقولاً!

□ بدءٌ مستأنَف. للعروي، في مقاربته مسألة العقل في

---

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٣٤٠.

(٩٥) «تمثَّل ابن خلدون نوعاً واحداً من التطور العمراني.. وبالتالي نوعاً واحداً من الدولة (دولة الاستبداد)، فحدَّ ذلك مدار تصوّره لشؤون الكسب والحرب». المصدر نفسه، ص ٣٥٢.

الإسلام، مقدمات معلومة: العقل ليس المعقول ولا يَقْبل الاختزال إلى فعل التعقيل؛ ليس العقل عقلاً نظريّاً تجريبيّاً فحسب، بل عقلٌ تجريبي[٩٦] وسلوكي متجسّد، ومتمظهر، في الأفعال والممارسات والمؤسسات؛ العقل عقلُ فِعْلٍ لا عقل إسم[٩٧]، عقل واقعات لا عقل مطلق، عقل موضوعٍ لا عقل نصّ. العقل لا يكون عقلانية، إذاً، إلّا متى بارح منطقة اللفظ والإسم والمعقول والنصّ، واتجه إلى الواقع والفعل والسلوك. بهذه المقدمات يقرأ العقلَ في الإسلام؛ عند الفقهاء والفلاسفة وعلماء الكلام، فيحكم عليه لا من مثالٍ نظريٍّ مرجعي، وإنما من تناقضاته الذاتية ومفارقاته، وعدم كفايته لبناء معرفة منتجة تتجاوز محض رغبةٍ في بناء الاتساق والتماسك. لا يطلب ممّن قرأهم أن يكونوا أكبر من ظروفهم التاريخية لِتُطابقَ أفكارُهم أنموذجاً ذهنياً للعقل، صنعته المعرفة الإنسانية الحديثة، ولذلك فهو لا يعيد هؤلاء إلى ظروفهم وتاريخهم، مسلّطاً الضوء على حدود معارفهم ومفاهيمهم، إلّا لكي يردَّ على مَن يريدونهم خارج نواميس التاريخ؛ صالحين لكلّ زمانٍ ومكان!

---

(٩٦) هذا في أساس عنايته بالعقل الخلدوني بما هو تجاوزٌ - غيرُ مكتمل - للعقل الإسلامي.

(٩٧) أنظر في هذا «الخلاصة العامة» للكتاب، المصدر نفسه، ص ٢٥٧-٣٦٤.

العــروي ومفهوم العقل

الفضل شلق

باحث لبناني، مؤسس مجلة الاجتهاد، وزير سابق
ورئيس مجلس الإنماء والإعمار في لبنان سابقاً

اقتصرت مهمة العقل الإسلامي عند محمد عبده، كما يرى عبد الله العروي على الإقناع بمواقف وآراء معتمدة سابقة، والمحاججة في سبيل إثباتها أو فرضها على الغير. اقتصار محمد عبده على هذا الإطار النظري العقلي أجهض محاولة الإصلاح. بحث ابن خلدون في شتى نشاطات الاجتماع البشري، ووسع دائرة البحث ليشمل الاقتصاد والمجتمع والحرب والسياسة والإنتاج، من وجهة نظر العمران تمييزاً عن مرحلة البداوة؛ البداوة تتطور إلى عمران مع نشاة الدولة، ثم يتراجع العمران مع شيخوخة الدولة وأفولها لتتبعها دولة أخرى تقوم في بدايتها على العصبية (القبلية). لكن ابن خلدون الذي عاش في مجتمع ينحدر تاريخياً إلى البداوة، رغم محاولات الصعود إلى الدولة، ورغم أنه هو وسع البحث في مجالات شتى، إلا أن تأسيس حججه على علم الكلام، كما سيفعل محمد عبده فيما بعد، وكما فعل فلاسفة ومتكلمو

وصوفية المسلمين من قبل، ألغى الحاجة للإصلاح؛ ألغى إمكانية الإصلاح. في كل من الأمرين مفارقة وهي أن الأمور تكاد تتطور نحو انفلات العقل للأخذ بمهمته الحقيقية لكنها تتراجع إلى مجرد المحاججة لإثبات مواقف مسبقة، ويعود العقل للانحصار في مواقف مسبقة. افتقر هذا العقل «للإقدام» فلم يتجرأ على الخروج من أطر سابقة مفوتة. أدى ذلك إلى تكبيل العقل العربي فيما اعتبر الإرادة الإلهية، فانتهى إلى الكلام، «كلام على كلام» كما يقول العروي. استسلم العقل العربي لمسلمات الدين والإيمان مستخدماً العقل في سبيلهما، فبقي قوة غير قادرة على التجاوز. التجاوز غير ممكن من دون تجاوز التراث نفسه. لا يمكن التطور من دون التجاوز التاريخي للمعطى التراثي. عود على بدء لدى العقل العربي دائماً. يبدأ في كل مرة من حيث انتهى في المرحلة السابقة وينتهي إلى النتائج ذاتها. انتشر الإسلام مكانياً في أراض ومناطق واسعة. لم يتقدم زمنياً. بقي محصوراً في نقطة معينة من الزمن، رغم الانتشار المكاني، فبقي واقفاً مكانه، أو يتحرك صعوداً ونزولاً في نفس الدائرة. لم يكتشف العرب معنى الزمن، أو بالأحرى لم يستخدموه في مكتسباتهم المعرفية، فبقي العقل دائرياً، يدور حول نفسه، رغم محاولات الانفلات عند البعض من أمثال ابن خلدون.

توفرت لدى المسلمين قوة مادية هائلة. يقول وليام ماكنيل في «صعود الغرب»، نقلاً عن هودجسون في مراجعته لتاريخ المسلمين: إن من ينظر من قبة عالية إلى العالم في نهاية القرن الخامس عشر سوف يستنتج أن الإسلام هو الذي سوف يسيطر على العالم. لكن ذلك لم يحدث. التفسير عند العروي هو أن

العقل العربي أو الإسلامي بقي محصوراً؛ لم تحدث ثورة في العقل تؤدي به إلى انفلات الفكر. وهي مهمة بدأ بها فرنسيس بايكون وترجمها غاليليو وكوبر نيكوس. قتل بعض هؤلاء على يد الكنيسة التي حاولت احتجاز العقل الغربي في إطارها. أما الذين قتلوا عند المسلمين لأسباب معرفية فهم ضحايا نقص الإيمان وليس العلم بمفهومه الحديث. بقي العلم عند العرب هو معرفة أصول الإيمان والدفاع عنه. لم يتطور العلم الإسلامي من علم بالذات الإلهية ومشتقاتها إلى علم بالطبيعة وبحالاتها. بقي العلم الإسلامي أداة بيد العلماء والسلطة. انفلت «العلم» الغربي من مجالات الدين والسلطة، فأسس لمعرفة جديدة. هذه المعرفة الجديدة هي التي كذبت توقعات ماكنيل وهودجسون.

بقي علم الكلام هو الخلفية الثابتة لكل الفقهاء والفلاسفة والصوفيين المسلمين. وبقيت المعرفة أداة بيد الذات المتسامية، أو ما اعتبر كذلك. بقي العقل العربي مكرساً لخدمة هذه الذات المتسامية، فاستنفذ أغراضه. تفلّت العقل الغربي من عقاله فأسس لعلوم جديدة كانت هي مصدر قوة الغرب. المجتمع العربي الذي بدا للكثيرين أكثر تسامحاً كان أكثر تصلباً وأهل الفكر فيه أكثر انضباطاً (وجموداً). ناضل العقل الغربي ضد السلطة الكنسية والسياسية، أو خدم السلطة السياسية في مواجهة الكنيسة التي حاولت تكبيل العقل، فانتقل من الاستنباط والاستبطان إلى الاستقراء والتحرر. بهذه الحرية، حرية العقل؛ استطاع الغرب أن يبسط تدريجياً سيطرته على الكرة الأرضية.

هناك فرق بين أن يكون العقل في خدمة غيره (الذات

المتسامية) أو في خدمة ذاته. مهمة العقل هي أن يعرف، وأن يوسع مجالات ونشاطات المعرفة. العقل الذي يدور حول ذاته لا يستطيع أن يكتشف إلا ذاته. يعيد اكتشاف ذاته مرة بعد مرة، ويعيد اكتشاف الأمر عينه. يعود إلى ذاته ويستسلم للذات العليا. يبقى خادماً لها. أما العقل الذي ينفلت إلى الطبيعة، يكتشفها، يعيد تصنيفها، يستخدمها لأغراض بشرية، يسيطر عليها، يعيد صياغتها، يخلق طبيعة جديدة. هذا العقل هو الذي سيطر، وبقي المسلمون لا يكتنهونه.

* * *

ليست قراءة كتابات عبد الله العروي أمراً سهلاً. أما مناقشته فهي أكثر صعوبة. لا شك لدي أنه، منذ عقود، أهم المفكرين العرب دون منازع. وأنا من الذين انغرز فكر العروي في وعيهم عندما قرأت **الإيديولوجيا العربية المعاصرة** منذ بداية السبعينيات، عندما عدت إلى بلدي من الدراسة في الخارج. تعرفت على كتابات العروي بتأثير من ياسين الحافظ، وما زلت أتابع كتاباته. وفي كل مرة أقرأ عبد الله العروي أشعر بالقصور. يقود فكره إلى التفكير فيما لم يكن يخطر على البال.

لكن ما دام العروي يطرح السؤال: لماذا تأخر العرب، وهذا هم مشترك، فإن المناقشة تصبح أمراً واجباً.

* * *

□ **مفارقة محمد عبده.** ليس سهلاً تلخيص ما يقوله عبد الله العروي. هو لا يكرر نفسه بصيغ متعددة، بل يلاحقك بالأفكار ويمطرك في كل فقرة بوابل منها بحيث يدفعك إلى الدوخان في عالمه. لذلك يضطر المرء إلى أن يكون انتقائياً في عرض ما يكتبه عنه.

يقول العروي: «وهكذا انكشفت لعبده المفارقة: مجتمعان أحدهما يقول أنه إسلامي ويطبق في حياته اليومية ما دعا إليه الإنجيل، والثاني يقول أنه مسيحي ويعمل بعكس كتابه المقدس، فلا يعتزل الدنيا، ويتصرف كما لو كانت سنن الكون لا تخرق أبداً، بل يعتبر النظر في الخليقة والانتفاع ضرباً من ضروب العبادة. عكس ما يظن المسلمون والنصارى على السواء، ما يوافق مجتمع العقل والعلم، القائم في الغرب، هو ما دعا إليه القرآن وما يوافق المجتمع الذي يعيش فيه مسلم اليوم، أي مجتمع الكسل والجهل والتوكل، هو ما جاء في الإنجيل. لا يجوز إذن إسناد حيوية وتقدم الغرب إلى أمانة النصارى، كما لا يجوز ربط جمود وتخلف المسلمين إلى عقيدة الإسلام. في كل حالة يخالف السلوك المعتقد» (ص ٥٣). و«المجتمع الأبعد عن العقل. أي أوروبا الغربية، هو الذي تمكن من تحقيق الممكن...» (ص ٥٦). ويقرر محمد عبده بالاستتباع «أن ما سار عليه المجتمع الغربي يشابه معتقد الإسلام» (ص ٥٧). ويقول العروي: «قل من يقره اليوم على تمام رأيه، أي يعترف بالمفارقة ويهوِّن من صعوبة تجاوزها. من يقول بها ينفي إمكانية الإصلاح، ومن يقول بالإصلاح ينفي أن تكون المفارقة حقيقة» (ص ٦٠).

وما وراء مفارقة عبده، مهما يكن شكلها والطريق الموصل إليها هو مفارقة العقل الكلامي، أي عقل المتكلمين». (ص ٦٠). «لم يشعر عبده أن القول باستحالة علم الكلام، أي عدم مطابقة كلام المخلوق على حقيقة الخالق. يستتبع استحالة كلام المخلوق على الإيمان والمجتمع من منظور المطلق، لأن عدم المطابقة في

كل هذه الحالة يعود إلى الاختلاف البديهي بين الناقص والتام، بين المحدود والمطلق». سر المفارقة، وهي ما تزال لدينا حتى الآن، هو «استحالة عقل المطلق» (ص ٦٣).

وظف العقل نفسه عند المسلمين لإثبات صحة الوحي الذي يمثل «الطريق الوحيد المؤدي إلى اليقين» (ص ٦٤). وظف العقل الإسلامي نفسه للبرهان على ما لا يمكن التوصل إليه إلا بالإيمان. وضع البرهان والعقل في خدمة المطلق لإقناع الاتباع ومحاججة الخصوم، لكنه لم يستطع وضع العقل في خدمة فهم الطبيعة والظروف المادية والبيئة المحيطة. لذلك كان هذا العقد مقيداً بالاستبطان والاستنباط لا بالاستقراء لكشف حقائق جديدة عن الأرض والكون، وذلك رغم أن القرآن حثه على ذلك؛ أما العقل الغربي فقد اتجه إلى اكتشاف العالم عن طريق الاستقراء والتجربة والخطأ وتصحيح الخطأ. انتهى العقل العربي بالدوران حول نفسه. استطاع العقل الغربي الخروج من نفسه والتوجه إلى العالم الذي سيطر عليه وما يزال مسيطراً.

العصر الذي عاش فيه محمد عبده يدعى أحياناً «عصر نهضة عربية»، ويعتبره البعض استمراراً لعصور من التراجع والانحطاط الثقافي. بالتالي لا ندري إذا كانت الظروف الاجتماعية تخول أو تتيح لمحمد عبده الخروج من الحلقة المفرغة التي كان فيها؟ أم أن «الإقدام» الفكري كان ضرورياً في سبيل الانطلاق. يبدو أن التطور الذي قاد إلى محمد عبده وقع في أيدي رشيد رضا ثم الأصولية والإسلام السياسي اللذين كانا مصيبة على العرب.

□ **مفارقة ابن خلدون. يقول العروي:** «إذا قلنا مثل البعض إن

ابن خلدون اجتاز عتبة علم الاقتصاد، فذلك يعني أن المجتمع الإسلامي دخل بالفعل عالم الرأسمال الحديث، إذ لا يتصور أن يكون كاتب قد تنبأ بقوانين علم لم توجد بعد قاعدته الاجتماعية» (ص ٣٠٩). ويقول الزمن محدود وهو في نفس الوقت غير معدود. وهذا الموقف المبدئي لا يتعارض، رغم الظاهر مع تقدم العرب في صناعة ضبط الساعة. لم يكن المفهوم العلمي يُستخرج من التجربة العملية. إن الموقف الكلامي هو الذي يتحكم في توليد المفاهيم» (ص ٣١٦). وبما أن الظروف الاجتماعية لم تكن مواتية في عهد ابن خلدون، فمن الواضح أن لا شيء كان يدعوه لإعادة النظر في مفهوم الزمن». (ص ٣١٦).

ثم يقول: «لذا جاءت مقدمة ابن خلدون تاريخياً خارج الزمن، إذ التحول، الذي ما فتئ ينبه على أهميته عود على بدء». الكل واقع محقق أكان بالنسبة لنا ماضياً أو حاضراً أو مستقبلاً. فهو معلوم أي قابل ليكون علماً لأنه حاضر أي مكشوف. وأما المحجوب، أكان بالنسبة لنا ماضياً أو حاضراً أو مستقبلاً فلا يعلم أصلاً، بدون رفع الحجاب...». (ص ٣٦٠).

ثم يقول «لا توجد حتمية بين رغبة الإنسان، الدافع المباشر، والنتيجة. العلاقة الثابتة هي بين سبب أعلى من تلك الرغبة، وفي الغالب محجوبة عن البشر، وبين النتيجة. وفي هذه الحالة لا معنى لطلب الإصلاح بمعنى مخالفة ومماثلة تلك العلاقة الخارجة عن مجال التأثير الإنساني» (ص ٣٦١).

يقدم ابن خلدون العقل على النقل دائماً، لكنه ينتهي دائماً إلى محدودية العقل. هو بحسب رأي العروي مجتهد حقاً، لا يتقيد بأي

مذهب أو مدرسة كلامية، لكنه ينتهي دائماً إلى ما يقرره الفقيه السني (ص ١٧٣). وفيما يتعلق بأركان المنطق «لا يختلف هنا أيضاً موقف ابن خلدون عن خصوم المنطق اليوناني، من فقهاء ونحاة ومحدثين» (ص ٢٠٠) حتى الأرقام (والحروف) لا علاقة لها بالخارج. التناسب بينها وحسب. التناسب هو في العدد لا في المعدود أي في خارجه (ص ٢٣٧) بل إن حساب الجمّل، أي حساب الأرقام والحروف، يمكن أن يؤدي بنا إلى فهم الخارج (ص ٣٣٨). ما دام الاعتبار هو أن للكون خالقاً، وهو الذي يقرر كل شيء، من دقائق الأمور إلى أكثرها شمولية، فإن المذهب الأشعري الكلامي، وهو الذي طغى على كل المذاهب الإسلامية، يؤدي إلى إنكار الرابطة بين العلة والمعلول، بين السبب والنتيجة، بين الرمز والمدلول عليه، بين العدد والمعدود. تطغى العلاقة بين المخلوق وخالقه على العلاقة بين المخلوق والطبيعة. العقل في خدمة الخالق، وهو أداة بيد المخلوق لفهم الخالق لا لفهم الطبيعة. لا يترك الخالق مجالاً لإرادة المخلوق. هذا ما يقضي به عقل النص.

□ **إشكالية العروي**. يقول العروي «أما إذا تجاوزنا لسبب من الأسباب حدود عقل النص، وأقوى الأسباب هو بالطبع الاستعمار بفرضه سيادته علينا وبالتالي إلزامنا مناظرته حسب مسلماته هو (انظر **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**)، إذا انطلقنا مما نعاني يومياً ومن الشعور الملح والمؤلم بالإصلاح، أي بالتجديد حقاً، أي الهدم والبدء مجدداً، فإننا نخضع لمنطق ما هو مبطن في المفهوم من إبداع وإنشاء، من مبادرة وإقدام» (ص ٣٦١).

ليست المسألة مقارعة «الحجة بالحجة. كلاماً بكلام. إحالة

بإحالة». بل إعمال العقل في حياتنا الدنيوية «المتوجة بالاستعمار والتبعية والتخلف» (ص ٣٥٧). والخروج من ذلك يتطلب «قطيعة منهجية» (ص ١٠)، بالأحرى قطيعة معرفية، قطيعة مع التراث، بالأحرى تجاوز التراث. صحيح أننا يجب أن نعرف الذات كي نتجاوزه. سرورنا بمعرفته وقراءته يجب أن يتوج بتفكيكه وتدميره. هذا هو الإقدام الذي يتحدث عنه العروي؛ «هذا الإقدام الذي يتبعه أن يتأصل عقل الفعل في نقض عقل الإسم» (ص ٣٦٣). «لا يكون العقل عقلانية، لا يجسد في السلوك إلا إذا انطلقنا من الفعل، وخضعنا لمنطقه، ثم بعد عملية تجريد وتوضيح وتعقيل أبدلنا به المنطق الموروث، منطق القول والكون. منطق العقل بإطلاق (ص ٣٦٤).

أحدثت السنة عند العرب، والمسلمين عامة، عقلاً تقنياً. الفرق بين التكنولوجيا والعلم الحديث (Science) هو أن العلم معني باكتشاف قوانين الطبيعة والمجتمع، أما التكنولوجيا فهي معنية باستخدام النظريات التي يكتشفها العلم لصنع أشياء يستفيد من استخدامها الإنسان. أولوية المنفعة أو تبرير ما هو معروف على الاكتشاف، ما مؤداه أولوية المحاججة على الاكتشاف العلمي التي يتطلب جهداً للخروج مما هو شائع مبتذل إلى ما هو جديد. التكنولوجيا في بنيتها العقلية أقرب إلى «العلم الإسلامي» مما هي إلى «العلم الحديث»، في تبرير القديم والتقليدي على حساب الجديد الابتداع والتحديث.

عبد الله العروي عروبي الهوى والإيمان، شديد الالتصاق بأمته، يؤمن بقطيعة معرفية من أجل الإصلاح، يحزن لمآسي الأمة

وهزائمها، كما هو واضح في مذكراته **خواطر الصباح**، وهو يرى الإصلاح ثورة ثقافية (وهذا هو معنى القطيعة المعرفية). يراها ثورة في الوعي قبل كل شيء. وهو لا يكتب من بعيد بل يعتبر كل كتابة تاريخية لا تليق إلا بمن يتعاطى السياسة ويشارك في النشاط السياسي، كما هو واضح في كتابه **مفهوم التاريخ**. وهو وحدوي بكل جوارحه، لا يرى الحرية إلا في الدولة. اعتباره للأمة ينطلق من فهمه للأمة كدولة واحدة في المستقبل. لا يرى الإصلاح ممكناً من خلال المفاهيم السائدة، بل من خلال أيديولوجيا تكشف الواقع ولا تخبئه: أيديولوجيا بمعنى أداة لفهم المجتمع والكون لا العكس، كما يتضح من كتابه **مفهوم الإيديولوجيا**. يكره التشبيح الإيديولوجي، ماركسياً كان أم يمينياً، فهناك مراحل لا يمكن حرقها، فلا يمكن الانتقال إلى ما بعد الليبرالية إلا بعد استيعابها، ليس عن طريق الشيخ المعمم أو الشيخ الماركسي. يرى «للمثقف العضوي» حسب تعبير غرامشي دوراً (كما يتضح من كتابه **العرب والفكر التاريخي**)، لكنه يحتقر الدور الذي يلعبه المثقفون العرب. هؤلاء لا يستطيعون قيادة ثورة بسبب تفاهة أفكارهم. لا يمكن الإصلاح في تعايش مع البنية الفكرية للسنة (كتاب السنة والإصلاح) بل في الشجاعة و«الإقدام» على التفكير الجديد بالشكل والمضمون. والإقدام لا يكون إلا عن طريق المنهج العلمي الساعي لاكتشاف قوانين المجتمع والطبيعة لا المفسر لأفكار موروثة حولهما.

تتعلق إشكالية عبد الله العروي لا بين الثقافة والسياسة، على اعتبار أن الأولى بطيئة التطور والثانية سريعة التطور، بل هي بين

الثقافة والسياسة من جهة والمجتمع التقليدي ونظام الاستبداد من جهة أخرى. لكن المسألة أعمق من ذلك.

يحصل الالتباس من تداخل مفاهيم الثقافة والعقل والوعي. المجتمع التقليدي يفرز الاستبداد، وهذا أمر مفروغ منه؛ بل هو غير الموضوع الذي نحن بصدده، وهو أقل من أن يتصدى له العروي. الإشكال هو كيف تقود الثقافة إلى السياسة وكيف تؤدي السياسة إلى التحرر. يتخلص المجتمع من التخلف عندما يحصل تغيير الثقافة بالقطيعة المعرفية؛ ولا تحصل القطيعة المعرفية من دون السياسة. السياسة هي تجليات الإرادة، وهذه لا تهدف إلا لشيء واحد هو التحرر. المفارقة عند عبد الله العروي هي بين الثقافة والوعي، بالأحرى بين الثقافة والعقل والوعي.

نفهم من العروي في العرب والفكر التاريخي أن الثقافة هي «التعبير الواعي عن مجتمع معين بأسلوب ولغة من خصائص المجتمع» (ص ١٠٤) ويختلف قليلاً عما جاء قبلاً «أن الثقافة هي كل مظاهر التعبير الإنساني. وكل عمل يعود تعبيراً. لا الأدب والفن وحدهما، بل كذلك الديانات أو الميتولوجيات (أي الأساطير) بطقوسها والهياكل، بعباداتها ومعتقداتها، وكذلك الأخلاق (أي الآداب القومية) ومظاهر الحياة الاجتماعية من لباس وتزيين وكيفية طبخ وأكل، ...إلخ.» (ص ٩٩). لكنه يفصل «التعبير الواعي» في حديثه عن الثقافة، عن «مجموع التعابير» لأن التعبير الثاني يجنح بنا إلى اعتبارات انتروبولوجية تساوي بين الثقافات. مهما فعلنا لا يمكن أن يختلط مفهوم التراث بالثقافة، وأن تكون الثقافة بمعنى الأيديولوجيا التي تتراكم تاريخياً. لا نستطيع أن نفلت

من مفهوم للثقافة بالمعنى التاريخي، أي بكونها معطى تاريخياً.

أما مفهوم العقل الذي يشرحه العروي في كتابه الحامل لهذا الإسم فهو يكاد يكون «نظيمة» أو «بنية» للأفكار حتى ولو استخدمها «البنيويون منذ خمسينات هذا القرن، إنها لا تكون عاملاً فعالاً إلا بمقدار ما تكون خلف وعي الفاعل البشري». (ص ١٣).

أما الوعي فإنه مفهوم أقرب إلى الأيديولوجيا بمعنى «النظرة الكونية (ص ٦٣ وما بعدها). أو «علم الظاهر» (ص ٩٥ وما بعدها)، وهنا يدرج الطبقة البروليتارية كطبقة كونية وليست خصوصية كالبورجوازية... أما البروليتاريا فهي الإنسانية العاملة المحرومة من وسائل العمل...» (ص ١١١). وإذا أخذنا بالاعتبار أن «الفكر الغربي (يدور) كله في تعارض الموضوع والذات» (ص ١١٠)، فإننا نصل إلى تمييز بالغ الأهمية.

لا بد من اعتبار الثقافة والعقل أقرب لما هي معطى تاريخي أو موضوعي وأن الأيديولوجيا أقرب لما هو ذاتي. وما هو ذاتي هو فقط ما يحرر. يقول العروي في كتاب **مفهوم الحرية** «كل ما تقوله النظرية هو أن الحرية كي تتحقق يجب أن تعقل ولكي تعقل يجب أن تطلق» (ص ١١٣). وفي كتاب مفهوم الدولة، يقول «أن الحرية خارج الدولة طوبى خادعة، وأن الدولة بلا حرية ضعيفة متداعية» (ص ٢٢٦) وهذه «مفارقة كبرى» (ص ٢٣٠)، إذ أن الحرية تستدعي التفلت من القيود، في حين أن الدولة جهاز قمع، لكنها يجب أن تكون الإطار الذي تمارس فيه الحرية.

ما هو ذاتي، أي الوعي هو مصدر الحرية وذلك في مواجهة كل ما هو موضوعي، سواء كان هذا الموضوعي ثقافة أو تاريخاً

أو تراثاً، وسواء كان الطبيعة الطبيعية التي يعيش في كنفها الإنسان. بالطبع، منذ أن يولد الإنسان، لا يمكنه العيش في الطبيعة الطبيعية إلا بأن تخلق حوله طبيعة أخرى (المهد) تحميه من هذه الطبيعة؛ إلا بأن يكون حراً من هذه الطبيعة.

كما نتحرر من الطبيعة الطبيعية عند الولادة، علينا التحرر من الطبيعة التاريخية أو التراثية أوالثقافية بعد ذلك. وهذا ما يسميه عبد الله العروي «القطيعة المعرفية». أو ما يمكن تسميته التجاوز. والسؤال هو كيف نتجاوز أنفسنا، كيف تتجاوز الذات لدينا؛ تلك الذات المتراكمة عبر التاريخ والتي صارت من «طبيعتنا»، صارت ذاتاً لدينا، شئنا أم أبينا. بالعمل السياسي؛ والسياسة إرادة وحرية وحوار ونقاش، وفوق كل شيء تجاوز. ينوِّه العروي في مفهوم التاريخ أنه ما من مؤرخ جدير بالاحترام إلا وكانت له ممارسات سياسية. لا نتعلم السياسة بمجرد النظر والتأمل، بل بالممارسة.

يقود ذلك إلى الاعتبار أن الجماهير العربية تمارس السياسة، وربما للمرة الأولى في تاريخها، في الميادين. تبدو الممارسة عشوائية، وفي أحيان كثيرة، تأتي بعد الميدان سلطة ليست أقل استبداداً مما سبقها. لكن الجماهير تمارس السياسة لأنها تريد أن تتجاوز. وهي في ورطة، ليس لأن الثقافة (الموروثة في أزمة) بل لأن مثقفيها في أزمة. هناك فرق كبير بين أن نقول الثقافة في أزمة والمثقفين بوعيهم هم في أزمة. الثقافة معطى، شيء جامد أو متحرك، لكنها جاءت إلينا كما هي، وسواء كانت دون المطلوب أو فوقه فإنها كذلك. ليس مهماً أن نرفضها أو نقبلها، الأهم هو أن نتجاوزها بالانطلاق منها. وهذه هي المفارقة الكبرى عند العرب اليوم.

مهمة العقل هي أن يجد في الطبيعة انتظاماً كانت العلوم التقليدية، ومنها «العلم» الإسلامي، تعتبر أنه غير ممكن إلا عن طريق الكشف الصوفي أو العدل الإلهي. مهمة المثقفين هي أن يوجدوا (يصنعوا) في المجتمع (الطبيعة الأخرى) انتظاماً ما كان متحققاً إلا عن طريق الاستبداد الداخلي والخارجي (الإمبريالية). مهمة المثقفين هي أن يعبروا عن الجمهور بما يتجاوز ثقافة الجمهور. ولنتذكر أن محمد عبده كان يسلك طريقاً تختلف عما سبق بدعوته للانخراط في العالم. وتختلف عما لحق إذ فرضت الظروف الداخلية والخارجية قطع هذه الطريق. ولنتذكر أيضاً أن ابن خلدون حاول أن يتجاوز عصره، وإن باء بالفشل، فركب خياله «حساب الجمَّل» في آخر المقدمة.

لا ندري إذا كان التقدم يسبق الحداثة أم الحداثة تسبق التقدم. لقد فرض علينا الغرب حداثته، بالأحرى فرض علينا حداثة عزلتنا عن العالم. أصبحنا جزءاً من عالم معولم دون أن نكون فاعلين فيه. يبدو أننا لا نستطيع صنع حداثتنا من دون الانخراط في العالم، من دون الاعتبار لعالمية الثقافة الإنسانية، من دون إنكار الاعتبار للأفكار وحسب. يدعو العروي إلى عقل الفعل لا عقل الإسم.

المفهوم والعقل عند العروي

أنطوان سيف

أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية

● «**سلسلة مفاهيم**». أصدرَ عبدالله العروي خمسة كتب يحمل كلٌّ واحد منها في عنوانه عبارةَ «مفهوم»، هي تباعاً: **مفهوم الأيديولوجيا (الأدلوجة)** (عام ١٩٨٠)، و**مفهوم الحرّية** (عام ١٩٨١)؛ و**مفهوم الدولة** (عام ١٩٨١)، و**مفهوم التاريخ** (بجزأين) (عام ١٩٩٢)؛ و**مفهوم العقل**[1] (عام ١٩٩٦)، يعتبرها «دراسات منهجية تأصيلية» (ص ٩)، بخلاف ما ذهبَ إليه عددٌ من الباحثين من أنها «تعليمية توضيحية، وأنها لم ترقَ إلى مستوى ما كتبَه قبلها عن الثقافة العربية وعن تاريخ المغرب»، كما ذكر في «تمهيد» كتابه **مفهوم العقل**. ويشير في هذا «التمهيد» أيضاً إلى خيبته من

---

(١) عبد الله العروي، **مفهوم العقل**، ط ٢ (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦)، ٣٩٠ صفحة (الطبعة الأولى، ١٩٧٦). للرجوع لاحقاً إلى هذا الكتاب تحديداً، سنعتمد رقم الصفحة وحسب. كما أنَّ الجمل بين مزدوجين، ومن غير ذكر المرجع، هي من أقوال المؤلِّف حرفيّاً فيه.

تلك «المحاولة التوضيحية التي قام بها» في مؤلفاته «ولم توثر بعد التأثيرَ المرجوّ في التأليف العربي» (ص ١٤). ويتساءل: «لماذا إذن إنهاء «سلسلة مفاهيم»، مع أنَّ الحاجة إليها لا تزال قائمة؟». ويجيب: «السببُ في الواقع معرفي، أُلخِّصه في عبارةٍ واحدة: إنَّ المفاهيم محدودةُ العدد بالضرورة، ومرتبةٌ حسب مستوى دقتها أو شمولها. القول في أحدها يستتبع القولَ في المجموع، فلا مناص والحالة هذه من التكرار إذا ما تابعنا المشروع أكثر من اللازم. إنّ ما كتبتُ إلى الآن يمثّل فصولاً من مؤلَّفٍ واحد حول مفهوم الحداثة. ويستطيع القارئُ النبيه أن يجتهد لنفسه ويتنبأ بما سيقال في الفصول الأخيرة، إذا هو أمعنَ النظر في الأولى» (ص.ن.).

يؤكد العروي هنا على الوحدة الجامعة لموضوع سلسلة هذه المفاهيم التي هي، كما قال، فصولٌ لـ «مؤلَّف واحد»، عنوانُه الأكبر هو «مفهوم الحداثة»، على الرغم من أنَّ الفارق الزماني بين المؤلَّف الأول، **مفهوم الأيديولوجية (الأدلوجة)** (عام ١٩٨٠)، والمؤلَّف الأخير في السلسلة، **مفهوم العقل** (عام ١٩٩٦)، يصل إلى ستَّ عشرة سنة! ولكن لا شيء يُثْبت، مع ذلك، وحدةَ السلسلة كمشروعٍ فكريّ مكتمل التصور والتخطيط مسبقاً. فلئن بدت الثلاثة الأولى من السلسلة (الأدلوجة، الحرّية، الدولة) كأنها مكتملةٌ بذاتها، إذ صدرت في أقل من سنتين (١٩٨٠ و ١٩٨١)، فإنَّ الرابع منها **مفهوم التاريخ** الذي يظهر بعدها بإحدى عشرة سنة (عام ١٩٩٢) يبدو وكأنه مستقلٌّ بذاته، أو ملحقٌ بالسلسلة من غير قرارٍ مسبق، وأن لا شيء يبرِّر استتباعَه لها إلّا موضوعُه الشامل، بالمعنى التضميني للعبارة، أي أنه يتضمَّن، بشموله، الكلامَ على

الأدلوجة وعلى الحرية وعلى الدولة، وحتى، بل خصوصاً، على **مفهوم العقل** الذي أتى عقبه بخمس سنوات (عام ١٩٩٦) إذ هو «العقل التاريخي» (ص ٢٠٢)، و«منطق العقل والتاريخ»، و"العقلانية التاريخية» ...إلخ. وهكذا تكون «الحداثة»، حيث «الهدفُ تحديثُ المجتمع العربي» (ص ٢٠٢)، هي القطبَ الجاذبَ والجامع لكل الكلام على هذه المفاهيم، وبمثابة علَّتها الغائية التي يبدأ فعلُها منذ أصول البواعث والدوافع المعبّرة عن موقف إيديولوجي، بعُرْف العروي نفسه، لأنها تأتي بالترتيب زمانياً قبل البحث والكلام على منهجياته العلمية.

● **موضَعَةُ النصوص**. فهل اكتملت هذه السلسلة، بنظر العروي، بإصداره هذه «الدراسة المقتضبة عن مفهوم العقل»؟ وهل تخضع كتابتُها ونصوصُها لموضعةٍ ثقافيةٍ/ اجتماعية تاريخيةٍ واحدة؟ يمكن أن يُفهم من جواب العروي عن هذا السؤال أن «سلسلة مفاهيم» كان يمكن ألَّا تَقتصر على هذه المفاهيم الخمسة، لأن موضوعة الحداثة التي تنتمي كلُّها إليها، تضمُّ أيضاً مفاهيمَ/ عناوين أخرى مهمة، ذكَرَ هو نفسُه بعضَها، على سبيل المثال لا الحصر، وهي: العقلانية، والفرد، والجدل، والثقافة، والثورة، والأمَّة (ص ١٥)، وكلُّها «مفاهيم تاريخية/ اجتماعية ذات مضمون، لا مفاهيم اصطلاحية شكلية. تكاد من ناحيةٍ أن تكون مقولاتٍ بالمعنى المنطقي، ومن ناحيةٍ ثانية أحكاماً مسْبقة في العُرف الكانطي، لا يستقيم أيُّ خطابٍ إلّا بالوعي بها» (ص ن.).

ونظراً إلى أنّ هذه المفاهيم متداخلة وتتفاوت دقةً وشمولاً، ولا سبيل إلى إدراك أحَدها، في أيِّ لحظة، إلا من منظور محدود،

أي عبر مفاهيم أخرى: فالحرية والعقلانية تحيلان إلى الدولة، والأدلوجة على التاريخ، والفرد يأتي في سياق الكلام على الحرّية، والجدل ضمن الكلام على التاريخ... وهذا برأيه يقود لا محالة إلى التكرار في الكلام. «ولتلافي التكرار»، قال: آثرتُ «الاكتفاء بما أنجزتُ» (ص.ن.)! قال في تمهيد كتابه **مفهوم الحرية**: «نحن لا نبحث في مفاهيم مجرَّدة لا يحدُّها زمان ولا مكان، بل نبحث في مفاهيم تستعملها جماعة قومية معاصرة هي الجماعة العربية» (ص ٥).

إلّا أن هذا الجواب الذي يُبرز ضروراتٍ متعلِّقةً بالشكل والأسلوب، يترك في نطاق الابهام المسألةَ المتعلقة «بسلسلة المفاهيم» كمشروعٍ فكريٍّ موحَّد مخططٍ له، من حيث المضمون والمنهج والغاية، يأتي في أعقاب مؤلفَين مؤسِّسَين لسيرة المؤلف الفلسفية، هما: **الإيديولوجية العربية المعاصرة** (١٩٦٧)، **والعرب والفكر التاريخي** (١٩٧٣)، وتأتي أهمّيته الأولية في نطاق البيداغوجية التعليمية غيرِ المنفصلة عن إيضاح المسائل الكبرى (المفاهيم) التي يطرحها هذا المؤلَّفان. ولئن كان الجواب يستقيم بالإيجاب لجهة التخطيط المسبق (اللاحق للمؤلفَين) في المفاهيم الثلاثة الأولى (الأيديولوجيا، والحرية، والدولة)، فإن الاثنين اللاحقَين لها (التاريخ، والعقل)، والبعيدَين عنها، وعن بعضهما، بالزمان، يبدوان منتميَين إلى ظروف أخرى ثقافيةٍ/اجتماعيةٍ وسياسيةٍ دولية:

- **مفهوم التاريخ** (١٩٩٢)، بجزأَيه الكبيرين، يبدو كمشروعٍ قائم بذاته يعبِّر بمعناه الأوسع عن نزعة المؤلف الفكرية من جهة،

وعن اهتمامه واختصاصه الأوَّلي من جهة ثانية. وهكذا يبدو بشموليته مرجعاً إيضاحياً ضرورياً لمختلف المفاهيم المذكورة بعناوينها، وغير المذكورة.

- **ومفهوم العقل** (١٩٩٦) يأتي في زمنٍ ثقافيٍّ عربيٍّ «يكثر فيه استحضارُ التراث بالنشر، وبالتحقيق، وبالشرح. ويمثِّل هذا العملُ القسمَ الأكبر من النشاط الثقافي الحالي. ثم يوجد بجانبه إنتاجٌ ضئيلٌ بالنسبة إليه يُعنى بالإبستمولوجيا...» (ص ١١) (أي منهجيات البحث في العقل التي برزت حينذاك، بصيَغها وقضاياها الجديدة). ويبدو أنه يلمِّح هنا إلى أعمال محمَّد عابد الجابري (من غير ذِكْره بالاسم ولا التوسع أيضاً في تفاصيل) وإلى مشروعه عمّا أسماه: **العقل العربي**، واستعادته موضوعاتٍ فكرية عربية قديمة أدرجَها تحت مسمًّى: **نقد التراث**. فضلاً عن مؤلِّفين آخرين، لا يذكر العروي أياً منهم أيضاً بالاسم على سبيل التخصيص والمناقشة!

و«المفهومان» المذكوران (التاريخ، والعقل) يأتيان أيضاً عقبَ حدثٍ تاريخيٍّ دولي بارز هو سقوط الاتحاد السوفياتي ذي الإيديولوجية الماركسية الشيوعية التي يؤمن بها المفكر عبدالله العروي، وهي محورُ أفكاره.

هذه «الموضَعة» العامة لكتاب **مفهوم العقل**، موضوعِ بحثنا، بأعقاب عاملَين أساسيَّين استجدَّا ويدخلان في صلب اهتمامِ المفكِّر، هما: طفرةُ البحوث العربية في موضوعِ التراث، وسقوطُ الاتحاد السوفياتي (وقد وقعا على مفصل العقدَين الأخيرين من

القرن الماضي) ويظلّان، مع ذلك، مُضمرَين غيرَ صريحين في نص الكتاب وقابعَين في خلفيّة طروحاته ومقالاته النقدية (ومن غير ذِكر الموضعة الذاتية للمؤلف التي تحمل تطوراتٍ شخصية مهمَّة نجهلها!)، تقدِّمُ لنا إمكاناً زائداً لفهم هذا النص ولنقده على السواء. وهي تندرج أيضاً في سياق موقف ثابت للمؤلِّف من نشأة النصوص وفهْمها، قائمٍ على الموضَعة التاريخية/ الاجتماعية.

● **في المفهوم.** كلام العروي في موضوع «المفهوم»، في كتابه **مفهوم العقل**، يأتي في أعقاب تمرُّسٍ طويلٍ دام سنوات في التعامل الفكري مع المفاهيم، بدءاً من اختياره أسلوباً مختلفاً في التأليف، وطريقةً جديدةً في التوجُّه إلى القارئ العربي أولاً، رآها ضروريةً من الناحية التعليمية البيداغوجية لإيضاح الأطروحات والمقالات التي سبق وأن عرَضَها وناقشها في مؤلفاته السابقة، وبخاصة في كتابه **الإيديولوجية العربية المعاصرة**؛ ومن الناحية التأليفية ثانياً، وهي لا تنفكُّ عن الضرورة السابقة، لاستدراك ما فاته وما قاله اختصاراً وتلميحاً قبلاً، ولاستكمالها بما استجدَّ من نقدٍ وُجِّه إليها، وبما ظهرَ لاحقاً من تصوراتٍ فكرية جديدة وتغيُّر في الأوضاع التاريخية الاجتماعية والسياسية الكبرى، محلياً ودولياً على السواء، خصوصاً وأنَّ التجسير بين هذه وتلك ـ على الصعيد المعرفي والعلمي أولاً، والفعلي تالياً وهدفاً ـ هو سمةٌ مميِّزةٌ لقاعدةٍ أساسية في فكر العروي.

التأليف في المفاهيم يعطي انطباعاً أوّلياً بأننا إزاء طريقةٍ كرّستْها الاصداراتُ المعجميّة أولاً، والموسوعيةُ تالياً، تقوم على شرحٍ موسَّعٍ للمفهوم ـ بوصفه فكرةً مجرَّدةً شاملةً أفكاراً وأشياءَ

عدة ذاتِ سماتٍ مشتركة أو متشابهة تجعلها تنضوي في أصنافٍ تحتها، أو تكون هي معنى صنفِها الجامعِ المجرَّد، كما حدَّدت المفهومَ الفلسفاتُ الكلاسيكية فحصرتْه في كلمةٍ مفردة، بحسب قواعد وأنماطٍ من الكتابة باتت معروفةً وواسعةَ الانتشار في مختلفِ اللغاتِ الحيّة.

إلّا أن العروي يسارعُ إلى تنبيه القارئ إلى خصوصيةِ مقاربته هو للمفهوم، وذلك لرفع الالتباس الذي يحمله الانطباعُ الأوليُّ لقارئ عنوان كتابه، الذي يتوقعه بحثاً في فكرةٍ مجرَّدة، ما يستوجب إقصاءه والخروج منه توّاً، فيقول: «إنَّ المفهوم الذي أتناوله، ليس مجرَّدَ عنوانٍ، كاسم اللغويين[٢]، أو فرضيةً كالتي ينطلق منها الرياضيون[٣]، بل هو ملخَّصُ نظيمةٍ فكرية، بل هو تلك النظيمةُ نفسُها بشكل محجر. لا يُدرَك [المفهومُ]... إلّا بعد عمليةِ الفكِّ والتركيب، وأثناءَ تلك العمليّة» (ص ١٤).

---

(٢) إشارة العروي المقتضبة إلى الموضوعات اللغوية، في متن هذا الكتاب (**مفهوم العقل**) خصوصاً، ما عدا في خاتمته، ليست عابرة من حيث الأهمية. فهو يرى أن أحدَ منهجَي البحثِ الموضوعي، وهو التفكيكي (الذي يعقب المنهجَ الأول: التكويني)، يشترك في غالب أسسه المعرفية مع علمَي اللسنيات والمنطق. وسنعرض لاحقاً لموقفه من علاقة العقل بطبيعة اللغة العربية، في أطروحات المفكرين المسلمين القدامى.

(٣) لا يشير المؤلف هنا إلى الرياضيين التقليديين الذين "يُجمعون" على بديهيات أقليدس، لأنّ هذا الموقف تمَّ تجاوزُه من الرياضيين المعاصرين الذين يعتبرون "المفاهيم" الرياضية فرضيّاتٍ مجرّدة. والعروي لا ينظر إلى المفهوم إلّا في إطاره التاريخي/الاجتماعي، مع الأخذ بالاعتبار للفروقات بين "مفاهيمه" ومفاهيم الرياضيات المعاصرة.

لقد استأثرَ موضوعُ أصلِ المفاهيم حيِّزاً كبيراً من الخلاف والسجال بين الفلاسفة التقليديين: هل هي فطريةٌ موجودة في العقل كحقائق مجرّدة عامة قبْلية. أم هي مكتسَبةٌ عن طريق التجريد الاستقرائي[٤]، بَعديةٌ؟ إلّا أنَّ العروي، مع انتمائه الصريح والقطعي للموقفِ الثاني، يتجاوز مع ذلك منهجَ الاستقراء بالتجربةِ المباشرة، ويجعل المفاهيم «الموضوعية» نتيجةَ المنهج الاستقرائي العلمي القائمِ على «الفك»، أو التفكيك، الذي تتبعه مرحلةٌ تركيبيَّة. أكثر من ذلك، هو ينظر إلى هذه العملية كوحدةٍ منهجيةٍ منتِجةٍ للمفهوم «الموضوعي». ومعنى «الموضوعي» له دلالةٌ خاصة في فكر العروي: فهو لا يعني فكرة (أو فرضية) «الموضوعية» التي تعاملَ بها المفكرون التقليديون، في مختلف ميادين البحث، كحقيقةٍ واقعة، أو طريقةِ بحثٍ مستقلةٍ تماماً عن «واقع» الباحث الفرد المنتمي إلى جماعة لها ثقافتُها وقيَمُها في مرحلةٍ تاريخيةٍ محددة. فإنتاجُ المفهوم، بنظر العروي، يعتمد على وعي الباحث لموقعه

---

(٤) تعود المسألة برمّتها الى موقفَي أفلاطون وأرسطو. فأفلاطون يرى الحقائق افكاراً أزليةً متعالية على الزمان والمكان وسابقةً لكل اختبار (ويبدو أنه يأخذ نماذجه من الحقائق الرياضية، وهذا ما أشار إليه لاحقاً أرسطو نفسه، الطالبُ عند أفلاطون في الأكاديمية؟)، وأرسطو يرى الأفكارَ العامة (المفاهيم) مجرَّدةً عن طريق الاستقراء الحسّي. ولكن فلاسفة القرون الوسطى فتحوا لفترة معينة السجالَ حول هذه المسألة على مصراعيها تحت تسمية «الكليات» (المفاهيم) وطبيعتها: هل هي موجودة فعلاً في العقل أو خارجه، أو هي مجرّد أسماء لا وجود فعلياً لها! ووصفَها المؤرخون اللاحقون بالمعركة بين «الواقعيين» و«الاسميِّين» (Nominalistes).

التاريخي/الاجتماعي. ولا وجود بالتالي لمفهومٍ مستقل عن «منتِجه» وقائمٍ بذاته، كما يرى ذلك «المثاليون». هذا الموقف يشكِّلُ ركيزةً أساسية في فكر العروي تجعل الحقائقَ الإنسانية، بصرف النظر عن درجة تجريدها القابلِ دائماً للأكثر والأقل، مشروطةً بوقائعها التاريخية، أي بتبدُّلها وتطوُّرها الجدليّ عبر الزمان. هذه الثابتةُ الفكرية عند العروي تظهر هنا بشكلها الهيغلي المعروف، إلّا انَّها ظهرت، قبل ثلاثين سنة، بطابعها الماركسي في صفحاتٍ عدة من كتابه **الإيديولوجية العربية المعاصرة**، ولاحقِه كتابِ **العرب والفكر التاريخي**!

تعريف المفهوم بأنه «صورة ذهنية مجرّدة. معنى كلّي»[٥]، بهذا الشكل المقتضب والمرصوص، يُهمل الجانبَ اللغوي في المفهوم (الذي يعتبره البعضُ شكلياً وعرضياً!)، وهو كونُ المفهوم «يتشكّل» لغوياً في لفظٍ مفردٍ غيرِ دالٍّ على زمانٍ محددٍ من الأزمنة الثلاثة. وفي هذا الجانب يتفق المنطقيُّون والنحاةُ القدامى (وأشباهُهم الكثر من المحْدَثين بالزمان، لا بالثقافة!). إلّا أنَّ اللغويين يطلقون على هذه الصيغة المعبِّرةِ عن صورةٍ ذهنيةٍ مجرَّدة، أو عن معنى كليّ» نسمِّيه نحن اليوم «المفهوم»، عبارةَ «الاسم» غيرِ المقترنِ بأحد الأزمنة». ويجعلون مقابلَه «مفهومَين» هما: الفعل (أو الكلمة)، والحرف (أي الأداة)... «وقد يُراد به (بالاسم) «المعنى المصدري الذي لا يدلُّ على الحدوث»... وكلُّ

---

(٥) عبد الحلو، **معجم المصطلحات الفلسفية (فرنسي - عربي)** (بيروت: المركز التربوي للبحوث والإنماء ومكتبة لبنان، ١٩٩٤).

هذه «الخصوصيات» «للمفهوم» هي التي شكّلت نقيضةً (anti-thèse) لأطروحته (thèse): فهو لا يرى في «المفهوم» (أي الاسم) خروجاً عن الزمان والمكان (ولنا لاحقاً عودة إلى هذه المسألة). أما «التجريد» (أي ما يسمَّى اليوم بالشمول، أو العمومية) فهو ليس، عند العروي، صفةً لمفهومٍ مطلق، كما هو في منظور المناطقة (الفلاسفة) القدماء الذين لا يزالون حاضرين في ثقافتنا العربية المعاصرة لأن المفكرين العرب المعاصرين لم يقيموا، بغالبيَّتهم، «قطيعة» صريحة مع المعاني القديمة للمفهوم. وبهذا نفهم قوله: «المفهوم، بالمعنى الذي أتناولُه، ليس مجرَّد عنوان، كإسم اللغويين»[٦].

● «المفهوم المهيمِن». يصف العروي المفاهيم بعبارتين، هما: «الدقَّة والشمول» (ص ١٤ و ١٥): فالمفاهيم «محدودة العدد بالضرورة، ومرتَّبة حسب مستوى دقتها أو شمولها» (ص ١٤). وإنَّ «القول في أحدها يستتبع القول في المجموع». واستعمل أيضاً لتحديدها مفهومَي التجريد والمضمون. إلا أن علاقة التجريد بالمضمون، عند الكلام على أحد المفاهيم، تكون منعكسة، أو معكوسة طرداً، تتأرجح بين «الأكثر تجريداً الأقل مضموناً، والأقل تجريداً الأكثر مضموناً» (ص ١٥). فعدد المفاهيم المحصور

---

(٦) ص ١٤. هذا التوضيح من العروي، الذي يأتي بشكل شرح مباشر مكثّف، يدل على موقفٍ فكري قديم عنده لم يتوقف آنذاك «لإيضاحه» على هذا النحو في كتابه «الإيديولوجية...»، ولا للتعليق عليه بمداخلات حول اللغة التي تبدو جديدةً في كتابه **مفهوم العقل** والتي سيجعلها الموضوعَ الأساس (أو أحدها) في «الخلاصة العامة» (أي الخاتمة) لكتابه، كما سنرى.

ضرورةً «يقلُّ كلما زادت تجريداً وشمولاً»، ويزيد، بالمقابل، كلما كَثُر مضمونُها، وزادت تفاصيلُ هذا المضمون وخصوصياته. يمكن أن نعطي على ذلك مثلَ سلسلةِ كتبِ العروي نفسِها حول المفاهيم: «فمفهوم الإيديولوجية (الأدلوجة)» هو أكثر تجريداً من مفهوم «الإيديولوجية العربية المعاصرة»، والمضامين الجزئية لهذه الخصوصية هي أكثر من المضامين العامة المجرِّدة لتلك.

إلّا أن رؤية العروي لمسألة المفاهيم هي بنيوية في أساسها. فلئن حمل كلٌّ من سلسلة كتبه عنوانَ مفهومٍ واحد، إلّا أنّ «المفاهيم يدرَك بعضُها بواسطة البعض الآخر» (ص.ن.)، لذا «القول في أحدها يستتبع القول في «المجموع» (ص، ١٤). ولكن البنيةَ «المفهومية»، المشكلَّةَ من مجموعة مفاهيم محصورة العدد، هي متداخلةٌ إبستمولوجياً، بحيث يفسِّر بعضُها بعضَها الآخر (امتداد مضامينها). هذا التصوُّر يُضمر هرميَّةً معينة بين المفاهيم داخل البنية «المفهومية». هنا تبرز واحدة من خصوصيات فلسفة العروي المميّزة له في المشهد الثقافي العربي المعاصر تحديداً، آيتُها نظريةٌ حول «المفهوم المهيمن على كل المفاهيم» وهو «بالطبع مفهوم الحداثة الذي يحدِّد مضمون وترتيب المفاهيم» (ص ١٥).

على الرغم من انحصاره لغوياً في «لفظٍ مفرد»، فالمفهوم عند العروي لا يندرج في باب «الجوهر الفرد»، بل في بنية، أو «نظيمة»[٧]، من المفاهيم المحدودة العدد، يستمد من علاقاته

---

(٧) لا أعرف لمن يعود النحت الأول لهذه الكلمة العربية التي اقتضتها ضرورات دقة الترجمة لعبارة «سيستم (system)» المشتركة في كل اللغات=

المتبادلة مع عناصرها (المفاهيم) دلالاتِه ومرتبتَه، قياساً على مستوى تجريده. والمفهوم عند العروي، هو بذاته «ملخَّص نظيمةٍ فكرية. بل هو تلك النظيمة في شكل محجر» (ص ١٤)، ما يؤول، كما سبق لنا تبيانه، إلى استبعاد العروي لفرضية المفاهيم القبْلية (السابقة للفعل، أو للاختبار).

نحن إذاً إزاء «نظيمة» (المفهوم) داخل «نظيمة» (من المفاهيم) «يهيمن» عليها جميعاً مفهومُ الحداثة، وهو الذي يحدد لهذه المفاهيم ترتيبَها ومضمونَها.

يقول العروي: «يوجد في كل مجتمع وفي كل عهد، على أعلى مستوى من التجريد، مفهومٌ واحدٌ يتحكَّم في الفكر والشعور والسلوك. غير أنه لا سبيل إلى إدراكه، في أية لحظة، إلّا من منظور محدود، أي عبر مفاهيم أقل تجريداً وأكثر حملاً» (ص.ن.).

في هذا النص انقلابٌ على أكثر من موقف فكري للمؤلِّف

= الأوروبية (وانتقلتْ بهذا اللفظ (سيستم) إلى بعض النصوص العربية المعاصرة). وإذ تُقصي دلالةُ اللفظة فكرةَ التراكم العشوائي لمكوِّنات بنيةٍ معيّنة (ماديةٍ أو فكرية)، فتتماهى بذلك «بالبنية (structure)» (أو مفهوم البنية) نفسها! يلفت العروي الانتباه إلى أن اللفظتين في اللغات الأوروبية هما حديثتان؛ إلّا أن «سيستم» تسبق «بنية» بحوالي القرن: فقد استعملها ماركس ودوركهايم... لوصف علوم ومجتمعات (وهي تختلف عن دلالة كلمة «نظام»، في اللغات الأوروبية كما في العربية)، بينما «بنية» هي، كعبارة لدلالة جديدة، أكثر حداثةً، ولها «أنصار» (البنيَويُّون). ولا يبدو أن العروي يحزم أمره في «النزاع» بين اللفظتين إلّا عند كلامه على «الدقة» فيستعمل عبارة نظيمة! وثمة من يستعمل هذه الكلمة (نظيمة) في يومنا، من غير دراية بكل ما سبق قولُه أعلاه!

عينه. فهو بعد أقل من صفحتين على قوله، وبيقينيَّةٍ أفلاطونية: «لا يوجد خيارٌ: إمّا العلمُ وإمّا الرأيُ» (ص ١٢)، ها هو يتبرَّع بإعطاء «رأي» عمّا «في كل مجتمع وكل عهد»! «رأيٌ» يمكن ردُّه بنقيضه من جانب أيِّ موقفٍ نقديٍّ يعتمد، هو أيضاً، وبالمقابل، الوجودَ «الكلّي» الشامل، إلّا أنه، مع ذلك، لا يندرج في «خيار العلم» («علم التاريخ» حتماً، المنقوص دوماً من جهة الموضوع، أو الموضوعات). وهو «رأيٌ» أجدرُ أكثر «بفلسفة التاريخ» (منه «بعلم التاريخ»)، تلك «المعرفة» القديمة التي وصفَ هو بها، على سبيل المثال، «مقدمة» ابن خلدون! (ص ٧٨).

وجه ثانٍ من انقلابه في هذا النص، هو كلامُه على «وجود مفهوم واحد يتحكَّم في الفكر والشعور والسلوك... في كل مجتمع وكل عصر... وعلى أعلى مستوى من التجريد» إلخ... فهذا انعطافٌ، غيرُ مسبوقٍ عنده، نحو مقولة «روح العصر»[8] المنسوبةِ إلى هيغل، والتي استُعملت لوصف الانجازات الحضارية الجديدة في أوروبا القرن الثامن عشر، أي في ما عُرف «بعصر الأنوار» (والبعض يرى أن «الجديد» الوحيد فيها هو أنها جُمعت من عصورٍ عدَّة سابقة!)، وابتعادٌ حتى عن «الماركسية الموضوعية»

---

(٨) وهي تعريب عبارة «Zeitgeist» الألمانية. نُسبت إلى هيغل، مع أنه لم يستعملها بحرفيتها هذه قط، بل استعمل عبارة «روح عصره» عندما قال في كتابه محاضرات في فلسفة التاريخ: «لا يمكن لأيِّ إنسان أن يتجاوز عصره، لأن روح عصره هو أيضاً روحه». واللفظة الألمانية باتت تُستعمل كما هي - تلفُّظاً وكتابةً - في مختلف اللغات الأوروبية، وهي تدلّ على المناخ الثقافي والفكري لمرحلةٍ عامة معيّنة.

التي، برأيه، «تنشأ وتتلوَّن بأوضاع الأمّة العربية» (**العرب...**، ص ٥٨) ومنهجياتِها المتنوعةِ بحسب تنوُّع «الوضعيات» العربية، التي كانت عمادَ كتبه الأولى منذ ثلاثة عقود، بحيث يصعب التكهُّن، وبالتالي التأويلُ والتبرير، كيف أنَّ مفهوماً، كالحداثة، هو «على أعلى مستوى من التجريد»، يمكن أن يهيمن على وعيٍ عربي عام، وعلى كل المفاهيم «الأقل تجريداً»، لجذب كل المنازِع العمومية؟! أتكون «الحداثة»، المطلوبةُ والمرغوبةُ والغائبةُ عنَّا (للساعة)، ركيزةَ الأيديولوجيةِ العربية المعاصرة و«همَّها» المركزي، أم مشروعَ نخبةٍ أقليّة لا تتميز عن غيرها، وخصوصاً عن ألدِّ خصومها السلفيين، بجعل «المفهوم الواحد» المهيمِن والأكثر تجريداً، مبرراً لقيادتها؟[٩].

وإذا بقينا في المجال المنهجي، وبصرف النظر عن أيِّ حكمِ قيمةٍ حول مضمون «المشروع»، نلحظ انعطافاً منهجياً نافراً نحو التفسير الغائي، أو بالعلة الغائية، كما عند أرسطو حيث «الأول» هو في الآن ذاته علّة فاعلة وعلة غائبة أو قطب جاذب، تماماً كما «المفهوم المهيمِن على الكل» الذي يتكلم عليه العروي، «المفهوم الواحد الذي يتحكّم في الفكر والشعور والسلوك» (فكر صاحبه بالتأكيد، وفكر «المجتمع» افتراضاً أو ربَّما توهُّماً!) وهو «على أعلى مستوى من التجريد»، حيث المفاهيم الأخرى، الأقلّ تجريداً،

---

(٩) قياساً على هذا المطلب، وأخذاً بالاعتبار واقع المستوى الثقافي والعلمي العربي العام، تساءل عددٌ من الكتّاب العرب عمّا إذا كانت الديمقراطية مطلباً جماهيرياً عربياً حقاً؟

«يدرك بعضها بواسطة البعض الآخر، وتشير كلها إلى ذلك المفهوم المهيمن عليها» (ص ١٤ - ١٥)! هذا «الأول» العرويّ (بالصيغة النعتيَّة هذه المرة) الذي «يحدد مضمون وترتيب المفاهيم المذكورة» (ص ١٥)، استدرج عنده منهجية أنطولوجية إشراقية حلوليَّة دَورية، من حيث الشكل وصورة القياس المنطقي، لا يشدُّها إلى العالم الوضعي (الأرضي) إلّا تأكيدُه، أو إعادة قوله، على سبيل التذكير، إنَّ «كلامنا هنا [هو] على مفاهيم تاريخية/ اجتماعية ذات مضامين، لا مفاهيم إصطلاحية شكلية». (ص ١٥). وهذا ينطبق أيضاً وخصوصاً، على «المفهوم المهيمن»، ذي «أعلى مستوى من التجريد»، وهو مفهوم «الحداثة».

فلئن كانت هذه التصورات المنهجية الجديدة تثير قدراً من الالتباس مع منهجياتٍ طالما كانت محطَّ انتقادٍ منه، انطلاقاً من تمييزه «اليقيني» الصارم القاطع (والمثير للتعجُّب أيضاً!) بين الأيديولوجي «الوهمي» و«العلمي» الموضوعي[١٠]، فإنَّ عبدالله العروي، في «سلسلة مفاهيم»، اللاحقةِ لها، لم يفقد مع ذلك بوصلتَه التقدُّمية، ولم يتنازل عن استعمالها (وأحياناً عن سوء

---

(١٠) قوله: «يتلخَّصُ الفرقُ بين العلم والإيديولوجيا في الفرق بين الوعي الصحيح والوعي الخاطئ» (**العرب والفكر التاريخي**، ص ٢٤). إلّا أن هذا الموقف آل معه إلى تأويلات عدة وصلَ بعضُها الى نقيضه، مثل قوله: إن «ماركس الأيديولوجي سيبقى حياً يُبعث ما دامت هناك بقية متأخرة في العالم، وماركس العلمي سيبقى دائماً من الممكنات لا غير، بدون تحقيق طالما بقي ماركس الأيديولوجي حيّاً» (المصدر نفسه، ص ١٨١ - ١٨٢)!

استعمالها!) الذي يؤكد به أن الماضي قد مضى، وأنَّ ما يحدِّد الحاضرَ وقيمةَ الأفعال البشرية فيه إنَّما هو المستقبلُ، النسقُ المحدِّدُ «للمفهوم المهيمِن»، الأولِ، وهو «الحداثة»، وإشكاليتُها الأساسيةُ المتمثِّلة بعدم تزامنِها (للساعة) عندنا وعند سوانا.

لقد أدرك العروي الصعوبات الناجمة عن هذا المنهج الذي سمَّيناه «غائيّاً»، والذي هو، في المطاف الأخير، نفعيٌّ بالاحتمال لا بالتعيين، كأن «نجعلَ من سيرورةٍ غيرِ مؤكدة [نحو الحرية، أو نحو الحداثة، أو نحو العقلانية المكتملة، أو غيرها...] دليلَ صحةِ تطبيقِ المفهوم»! (ص ١٧)!

فكيف يكون الرهانُ المعرفي «على مفاهيم تاريخية / اجتماعية ... لا تُطابِقُ المجتمعات العربيةَ مطابقةً تامةً كاملة» (ص ١٥)؟

● **المفهوم والمجتمع**: المكتمل وغير المكتمل. لقد تمَّت ملاحظةُ أكثر من مفارقةٍ في مشروع «سلسلة مفاهيم» تتعلق بالمنهج والأسلوب، ومسوّغ اختيار مفاهيم من دون أخرى، وزعْمُ أنها كلها تفسِّر مفهوماً مهيمناً (هو الحداثة) مفترَضاً ومفروضاً معاً، وأهمُّها عدمُ مطابقتها التامة الكاملة لوضعية المجتمعات العربية! «ماذا تعني هذه اللامطابقة"؟ يسأل العروي. ويجيب: «تعني أننا لو انطلقنا من المجتمعات العربية وحدها، من انجازاتها الثقافية الماضية والحاضرة، لاستحالَ أن نصل بمحض الاستنباط إلى اكتمال المفهوم». ويوضح: «يعني استحالَ الآن، لا فيما مضى» (ص ١٥).

تصوُّرُ العروي لفكرة الاكتمال (أو عدم الاكتمال)[11] الخاصةِ بمفهومٍ معيَّن، لا يمكن أن يُفهم إلّا بالمقايسة أو المقارنة بين زمانين (لثقافة واحدة) وبين ثقافتين (في زمنٍ واحد). والمقياسان، في حالة مفاهيم العروي، هما متداخلان غيرُ منفصلَين. هذا يعني أنَّ الاكتمال، وهو مقولةٌ تاريخية/اجتماعية (لا منطقية أو فلسفية، ولا علمية وضعية)، إذا كان يمكن الحكمُ بأن مفهوماً ما قد بلغَه في مرحلةٍ تاريخيةٍ سابقةٍ عند أحد المفكرين، فإن هذا الحكم لا يمكن أن يبقى هو عينَه في الزمن الراهن، عندما نشهد نحن اليوم عياناً تقدُّمَه وغناه وفعاليتَه التاريخية عند غيرنا في العالم. المعيار الأكبر هنا هو الحداثة وإنجازاتُها المعاصرة في عالم منفتح معرفياً على بعضه البعض. وهذا ما يسمِّيه العروي: «المُتاح للبشرية جمعاء» (ص ١٦). ويعطي أمثلة على ذلك. فالاكتمال، برأيه، لم يحصل لأيِّ مفهومٍ في التاريخ السابق، أو حتى في المرحلة الذهبية من الثقافة العربية عند أيٍّ من المفكرين، بعدما بتنا مطَّلعين على مكوِّنات اكتمال كل مفهوم في زماننا الراهن. هذا، بنظره، يؤول تالياً إلى خطأ، أو عبثية، إحياء ما قيل عن هذه المفاهيم، في مرحلةٍ تاريخيةٍ سابقة، أي خطأ إعادة استخدامها كتراث، في الوقت الذي نعرف،

---

(١١) مصطلح الاكتمال (ونقيضه، ومشتقاته اللغوية) الذي لا يتفق بسهولة مع معجم بحوث العلوم الانسانية ونتائجها، قد يكون عبَّرَ إلى نص العروي، متجاوزاً كل تحفُّظٍ ممكن، من خلال «حداثة» نحته في اللغات الأوروبية واستخدامه ونجاعة فائدته الإبستمولوجية في الحكم على أنظمة الرياضيات والمنطق الرياضي الحديثة؟

بمقايستها بالانجازات المعرفية عند سوانا، الغربيين، أنها تفتقر إلى الكثير من مكوِّنات الاكتمال!

في هذا الموقف تكمن ركائز أساسية من فلسفة العروي، منها: ضرورةُ «القطيعة» مع التراث (على غرار ما جرى لنشأة العلوم الحديثة في الغرب منذ القرن السادس عشر مع «الثورة الكوبرنيكية»)، وضرورة الانفتاح على الحداثة عموماً، وعلى الماركسية ومفاهيمها فيها خصوصاً.

الاكتمال عند العروي ليس فكرةً مجرَّدة، وليس تصوُّراً لحالة نسبية، حتى ولو كان يُقاس على اللاإكتمال ويُعرَف بالمقارنة. فهذه «المعرفة بالمقارنة» تبدو كشرط ضرورة لا شرط كفاية. إنَّه بالحقيقة أشبه «بمطلقٍ تاريخي»، بالمعنى الهيغلي، ينتمي إلى الحداثة غير القارَّة. يعزِّز هذا الحكمَ كونُ العروي يعطي هنا مثَلَ اكتمال «مفهومِ الدولة الحديث» الذي هو، في كل الحالات، «أوسع وأمتن» من كل مفاهيم الدولة في التاريخ القديم (الامبراطوريات، والسلطنات، والجمهوريات... المختلفة)[١٢]. «كل هذه المفاهيم، إمّا أنّها تمثِّل أشكالاً ناقصة من مفهوم الدولة الحديث، وهو وحده

---

(١٢) يذكر العروي، عدداً من هذه الدول القديمة التي بتنا نعرف اليوم أنها غير مكتملة، والتي عرفت هيمنة كبرى في تاريخها: كالإمبراطورية الصينية القديمة، والجمهورية الرومانية، والمدينة اليونانية، والسلطنة العثمانية، والملكية الفرنسية...إلخ.، قياساً على مفهوم الدولة الحديث المكتمل وحده في عدد من الدول لتاريخه، أي لزماننا! هذه الفكرة التفاؤلية التي تجد على الدوام اكتمالاً في مكانٍ ما من الحاضر البشري! ممكن أن نرى هنا قراءةً ماركسية هيغلية لطالما رفضَها العروي سابقاً، متأثراً وقتذاك صراحةً «بقراءة» ألتوسير الشهيرة!

المكتمل، وإمّا تعني أشياءَ لا يحدُّها مفهوم الدولة» (ص ١٦ - ١٧). وهكذا يكون الاكتمال متماهياً مع الشمول الفعلي الأوسع. والشمول هو من عناصر تحديد المفهوم بشكل عام.

لا ينسى العروي أنَّ «اللامطابقة» هي خصوصاً بين المفهوم المكتمل والمجتمع (مجتمعه) المكتمل. ويلاحظ أن فكرة اكتمال المجتمع لا تدلُّ على مجتمعٍ قائم فعلاً. وهكذا تكون «المطابقة حكمية وليست محقَّقة». والمفاهيم التي درسَها تبدو للمجتمعات المتقدمة (كما تسمَّى) دون سواها، وهي نابعة من ذاتها في سياق تاريخها، في حين أنها تبدو «واردةً، دخيلةً، في مجتمعاتنا» العربية. ولكن «هذا لا يعني أن المفهوم الوارد من الخارج يمنعه من أن يكون أكثر شموليةً من المفهوم الذي نستنبطه من تراثنا، أو من فعالياتنا الحاضرة» (ص ١٦).

كما لا ينسى أيضاً أن «اللامطابقة» تستدعي فكرةَ اللاتكافؤ، أي أنَّ هيمنة المفهوم الدخيل تعكس هيمنةَ القوة، وهي مرفوضة من الآخذ. والملاحَظ هنا أن «المفهوم المطابق لمجتمعنا (أو لأيِّ مجتمع تقليدي) هو غيرُ مكتمل. والمفهوم المكتمل المطابق لنمط المجتمع الحديث هو غير مطابق كلياً لمجتمعنا» (ص.ن.). هذا الواقع أدّى بالأوساط المحافظة والرجعية عندنا إلى رفض المثاقفة، وإلى الانغلاق، تحت مسميّات مختلفة، منها: الغزو الثقافي ولكنَّ العروي يرى في الأمر إجراءً طبيعياً لا يمكن رفعُه، ولا يجوز التراجعُ عنه[١٣]. والحلُّ الأفضل لا يكون إلّا بتحقيق التقدم والنمو

---

(١٣) عُرفتْ هذه الظاهرة في الإطار العربي تحت عنوان غرب/ شرق، والعدائيات المنتمية إليه. والعروي لم يفتح الهلالين في هذا الكتاب للتوسع في=

في مجتمعنا، والخروج من الأنماط التقليدية (ص.ن.) هذا الموقف للعروي يمكن قراءته في مختلف مؤلفاته، وهو حجر الزاوية في «دعوته» والتزامه بالدخول إلى الحداثة، بإنجازاتها وقيَمها، حتى بلوغ مرحلة الاسهام والمشاركة في صنعها.

● **في العقل.** يحرص العروي على رفع الالتباس الذي يثيره عنوان كتابه **مفهوم العقل**، قياساً على مضمونه الذي يعالج موضوع العقل من زاويةٍ خاصّة هي «جدل العقل والعلم داخل الفكر العربي». فهو ينبّه القارئ إلى أنه «لن يجد في هذا الكتاب بحثاً تاريخياً عن نشأة مفهوم العقل عند كتَّاب العربية، ولن يجد فيه نظرية فلسفية حول الموضوع داخل هذه المدرسة أو تلك» (ص ١٨)، وحجّته المعلَنة لاتخاذه هذا الخيار أنه «لا يوجد كتابٌ اليوم ليس فيه كلام على العقل. لذلك تُمانِع الجامعاتُ العصرية في إقرار أيِّ مشروعٍ موسوعي من هذا القبيلِ، ولا تقبلُ من الدارسين سوى المباحث الجزئية المركَّزةِ على مؤلِّف واحد، أو الهادفة إلى المقارنة بين مؤلفَين» (ص ن.). هذا مع العلم أنَّ عنوان كتابه، بكلتا لفظتَيه (المفهوم والعقل)، منفصلتين أم معطوفتَين كجار ومجرور، يحيل، وتحيلان، إلى المجرَّد والكلِّي والشمولي والعمومي! فلماذا إذاً تأليفُ هذا الكتاب، وتحت هذا العنوان بالذات؟ يحصر العروي إجابتَه، أو تبريرَه، بمسألةٍ وحيدة هي التزامُه بضرورة «الترشيد» الذي لا مناص من مزاولته، كما يلتزم

= التعليق عليه. ولكنه يشير إلى أن الداعي الحقيقي للاستفزاز هنا هو الحداثة وما تستلزمه من تغيير في الأفكار والقيم والسلوك.

هو، وطالما التزم، بالقيام به، ودعوته إليه. أسبقيةُ هذا الجانب «الدعوي» على الجوانب المعرفية الأخرى يعبِّر عنها بهذا التساؤل: «ماذا يبقى من الترشيد إذا غاب عن ذهننا مفهومُ العقل؟» (ص.ن.). ويوضح أنَّ هذه «المسألةُ كامنة في كل ما كتبتُ، حتى بعض الأعمال الأدبية [وأصدرَ أربع روايات وكتاباً تضمَّن سيرته الذاتية]، فكان لزاماً عليَّ، عاجلاً أو آجلاً، أن أتطرق للموضوع لكي لا أترك المجالَ للمتأولين (ص.ن.)! وسيكون لنا عودةٌ إلى هذه الدوافع المعلَنة من تأليف الكتاب.

ولكنَّ «مفهوم العقل عند كبار مفكِّرينا، حتى الأكثر تشبُّثاً به، مثل المعتزلة والفلاسفة وابن خلدون ومحمد عبده بين أنصار الإصلاح في القرن الماضي [التاسع عشر]، غيرُ مكتملٍ بالنظر إلى مفهومٍ آخر [للعقل] يهيمن اليوم على البشرية جمعاء» (ص.ن.). والإشكالية المعرفية الخاصة بهذا المفهوم تبدو عنده على النحو التالي: «عندما نستعمل كلمةَ «عقل»، في حدود ثقافتنا التقليدية، نقول غير ما يقوله غيرنا اليوم. فلا يكون تجاوُبٌ ولا تفاهم. نظن أننا نتكلم على بديهيّات، في حين أننا غارقون في المبهمات» (ص.ن.).

هل نحن أمام سوء فهم عائد الى صعوبات لغوية في الترجمة، أو سوء ترجمة، تجعل المثاقفة مستحيلة؟ جواب العروي: «بين كلمتنا وكلمتهم، بين مفهومنا ومفهومهم، يوجد فارق فاصل وهو بكل بساطة: التاريخ». المسألة التقليدية المعروفة تحت معادلة شرق/غرب، أو لماذا تقدموا هم وتأخرنا نحن؟ يختزل العروي إشكاليتَها الكبرى بفارقٍ فاصلٍ بين القطبين هو «التاريخ»، أو

بحسب معتقد الديالكتيك التاريخي كما شرح مراحلَه المتعاقبة، والثابتةَ في تعاقبها، ماركس، ويكون «العقل» متطوراً، جدلاً، مع تطوُّرها. في «مقدمة الطبعة الثانية» (١٩٧٧) من كتابه **العرب والفكر التاريخي**، يختصر المؤلِّفُ على صفحةٍ واحدة، هي الصفحة الأولى منه، هذه الفكرةَ التي وضَعَها في الواجهة، ومن غيرِ تطويل، بقوله: «أنَّ النزعة المادية التي ترى أنَّ الانسان وليدُ الظروف والتربية... تنسى أنَّ الانسان هو الذي يغيِّر الأوضاع، وأنَّ المربِّي نفسَه محتاجٌ إلى تربية» (ص ٥)! وفي هذا رفضُه لقراءةٍ آليةٍ من «قراءات» الماركسية المتعدِّدة التي ناقشها في هذا الكتاب، وردٌّ عليها. فعلمُ التاريخ، عند العروي، لا يستقيم من غير معرفة علم مراحل التاريخ. ومن هذه القاعدة برز عنده أكثر من موقفٍ فكري مميَّزٍ له، منها: أن المجتمعات البشرية تتعاصر في الزمان، ولكنَّها لا تتزامن ضرورةً بالمعارف والعلوم والتقنيات وأنماط الحياة الاجتماعية/الثقافية والأنظمة السياسية.

ومنها: أنَّ الثورة التي تعمل على إسراع التطوُّر التاريخي تبقى مع ذلك خاضعةً لمسار المراحل ...إلخ. ومن هذا المنظور بالذات اقترح العروي الماركسيّ للمجتمعات العربية المعاصرة مرحلةً ليبراليةً «ضرورية» لتمهيد الطريق للاشتراكية «العلمية» (الماركسية). وهذا «التمرحُل» هو الذي يجعل العروي يرى أن الثورة الثقافية العربية المعاصرة المنتظرَة لا بدّ أن تبدأ «بالقطيعة» التامة مع التراث القديم الموروث من المراحل الوسيطة والمستمرّ بأشكالٍ وقيمٍ مختلفة في الواقع الحياتي العربي الراهن. وإنَّ كثرة الكلام على العقل العربي في نشأته ومساره تبقى بلا جدوى إذا لم يكن

هنا موقفٌ جريءٌ من المؤلِّفين بإعلانهم «القطيعة» وممارستها[14].

● **عقلُ المطلق وعقلُ العقل.** القسمان الكبيران اللذان يتألف منهما كتاب العروي **مفهوم العقل** الذي يناهز الأربعمائة صفحة (مع الخلاصات، والمراجع، والفهارس)، يضمَّان في ثناياهما عدداً وفيراً من العناوين الفرعية التي يقود التفريع فيها، في آخر المطاف، مباشرةً أم غالباً بطرقٍ غير مباشرة، إلى مفهومٍ من مفاهيم العقل المتنوعة، ما يؤكِّد - بدلالاته الواسعة - فكرةَ المؤلفِ الأساسيةَ من أنَّ لفظة «العقل» العربية ليست موحدةَ الدلالة، وهي مجالُ التباسٍ كبيرٍ في استخداماتها القديمة والحديثة والراهنة على حدٍّ سواء. ويمكن قراءة هذين القسمين، كل واحد منهما باسم الشخصية الفكرية المهيمنة عليه. الأول: قسمُ الشيخ محمد عبدُه، من العصر العربي الحديث الذي عُرِف «بعصر النهضة»، والثاني: قسمُ ابن خلدون، من العصور القديمة المتأخرة. وهاتان الشخصيتان الممثِّلةُ، كلٌّ واحدةٍ منهما، فرضاً، لنمطٍ عقلي «مموضَع»، تعظمُ أو تتقلَّصُ «نموذجيتُه»، أي مفهومُ العقل كما يتمثَّله وكما يستعمله، هما معروفتان من العروي أكثر من سواهما نظراً لدراساتٍ سابقةٍ له عنها، تعود إلى أكثر من ثلاثين سنة، يحبُّ المؤلف أن يذكرَها هكذا، برقمها، لامتحانهما في التاريخ،

---

(١٤) هذه المواقف الفكرية القديمة، عند العروي، والمستجدّة في كتابه **مفهوم العقل**، تدل أيضاً على تاريخ سجالٍ في الساحة الفكرية العربية على مدى ثلاثة عقود، تتغيّر أطرافُه، أفراداً وهيئاتٍ، وظروفُه، على الرغم من تأكيد المؤلِّف، من وقت لآخر، أن مواقفه هو لم تتبدّل!

وفي تاريخِه الشخصي. أما العناوين الفرعية العديدة، مثلها مثل العناوين الكبرى التي تنتمي إليها، فيمكن توزيعُها، وإعادة توزيعها، بطرقٍ شتى مخالفة، بدءاً من قلب القسمين ذاتهما بحيث يغدو الثاني هو الأول، وصولاً إلى ترتيب كثير من العناوين الصغرى تحت عناوين كبرى أخرى...!

مهما يكن، فإن «المَحْوَرة» الأساسية تقوم برأينا على ما أَطلقَ هو عليه تسميةَ «عقل المطلق»، و«عقل العقل»، ويقعان في القسم الأول من الكتاب، بعد الفصل الأول منه بعنوان: «مفارقة الشيخ محمد عبده»، ويشكِّل كلٌّ منهما فصلاً خاصاً. مع ذلك، يظلُّ عبده يطلُّ من وقتٍ لآخر فيهما!

علمُ المطلق هو سابقٌ على العقل، علمِ البديهياتِ الأولى. هو عقل الكائنات المجرَّدة بذاتها. لا يستعمل العروي هنا الأسلوبَ المباشر للقول بأن علم البديهيات الأولى هو العلمُ الإلهي، أو علمُ التوحيد! وقد مثَّل هذا العِلمَ، برأيه، الشيخُ محمَّد عبده الذي «بدأ حيث بدأ غيره، لا حيث انتهى»، وبذلك لم يكترث لغنى تجاربه التي يتجاوز بها علماء الكلام السابقين له. لذا «نقدَ الكلامَ بذهنيةٍ كلامية» (ص، ١٠٤)، لأنَّ «علم الكلام هو علم المطلق، وبالتالي هو علم مطلق، بل هو العلم المطلق» (ص.ن.). فحدَّدَ العقلَ بالمعقول، والمعقولَ بعلمٍ سابقٍ على العقل، وأظهرَ عجزَه مبدئياً عن تصوّر أيِّ علمٍ سوى علمٍ مطلقٍ ينبذ الشكوك ويلجم جماحَ الوهم ويذوق حلاوةَ الإيمانِ الصحيح. وبحسب العروي، علمُ المطلق ينفي مسبقاً وجودَ علمٍ غيرِ المطلق لأنه لا يكون علماً يقينياً، وإنما هو رأيٌ، أو اجتهادٌ، أو حتى بدعة. فعقلُ المطلق هو

غيرُ عقلٍ مطلقٍ غيرِ مقيَّدٍ وغيرِ محدود، فيكون عند ذاك، عند عبده ومثالِه من متكلمين وفقهاء وأهلِ حديث، وهْمٌ أو لا عقل. المعقول هو الذي يحدِّد العقل (ص.ن.).

أمَّا «عقلُ العقل» فهو المنطقُ في الفكر الإسلامي، وأشهرُ شرَّاحه هم الغزالي وابنُ تيميَّة. وأُريدَ له أن يكون منطقَ المسلمين الذي وَجدَ مناصروه أنفسَهم بمواجهةٍ مع منطقِ أرسطو المعرَّب. والبعضُ رأى أنَّ اللغة العربية نفسَها «تقعَّدت» على أساس هذا المنطق، وأصبحت مرآته. يسوق العروي هنا مناقشاتٍ شتَّى لقواعد المنطق. وقد تزامنت هذه المناقشات، كما هو معروف، مع حملاتِ تكفير للفلاسفة العرب والمسلمين بلغت ذروتها في «نكبة ابن رشد».

في «تمهيد» كتابه **مفهوم العقل**، تكلَّم العروي على المنهج الذي اعتمده في «سلسلة مفاهيم»، وأهمُّها: التفكيكُ والتركيب (وهو ما يوازي المنهجَ التجريبيّ في علوم الطبيعة، والانقلاباتِ الاجتماعيةَ/ الثقافيةَ التاريخيةَ التي أحدثَها في الغرب)، وهو الذي يؤول إلى «العلم»، بمقابل «الرأي» الذي لا يَنتج عن التجربة العلمية. ومن هنا كانت دعوتُه إلى القطيعة مع الأفكار السابقة للعلم الحديث، وقولُه بصريح العبارة إنَّ المنهجَ الذي يعتمده «هو في الواقع منطقُ الفكر الحديث» (ص، ١٢)، وإنَّ منطقَه القائمَ على المراوحة بين واقعين: واقعِ الثقافة العربية المتخلِّفة وواقعِ الثقافة العربية المتقدمة (وسمّاها: المكتملة)، وقولَه بضرورة إجراء القطيعة مع الفكر القديم، والانفتاح على إنجازات الفكر الحديث الذي سمّاه «المُتاحَ للبشرية» (ص، ١٦ وغيرها...)، المشاع البشري

أكثر مما هو خاص بجماعة قومية، هذا المنطقُ الذي يتراوح بين الاثنتين من غير توقُّف، استدرجَ تسميةَ هذا المنهجِ «بالدَور» المنطقي (ص، ١٣). هذا «الدَور» هو عند المناطقة وعلماءِ المنهج، علاقةٌ بين شرطين بحيث صحةُ أحدِهما تعتمدُ على صحةِ الآخر، أو علاقةٌ بين طرفَين بحيث كلٌّ واحدٍ منهما يمكن أن يحدَّدَ بالآخر، أو قضيتين بحيث الواحدةُ منهما يمكن أن تُستنتَجَ من الأخرى[١٥]. والعبارة، بالعربية كما باللغات الأوروبية أيضاً، باتت اليوم شبهَ خارجةٍ عن الاستعمال[١٦]! إلا أنَّ كلامَه على منهجه في «التمهيد»، وعلى تفاصيلِ قواعده، ما أدَّى إلى أن لا تظهرَ في الغالب هذه التفاصيلُ في متن الكتاب إلّا بخطوطها الكبرى التي ينبغي دوماً تأويلُها وتسميةُ إشاراتها!

ولكنَّ ميزةَ العروي تكمن في مواقفه الفكرية أكثر منها في تبريراته المنهجية. فهو يعتبر العقل مرتبطاً بالمجتمع، بثقافته ومرحلته وواقعه التاريخي، فيقول: «لا مناص من ربط العقل بالمعقول، والمعقول باللامعقول في كل قضية» (ص، ١٧)، لأنَّ

---

(١٥) Lalande, André, *Dictionnaire technique et critique de la philosophie*, 16ème édition (Paris: PUF, 1988), p. 133.

(١٦) هذا التأرجح في الحكم، واعتبار «الدور»، حتى وإن لم تكن نتائجه مؤكدة، يؤدي مع ذلك إلى فهم زائد، قد يفسَّر بالتفاتة عند العروي إلى «مفارقة الأيديولوجيا» المعروفة «بمفارقة مانهايم» التي تؤكد استحالة الخروج من الإيديولوجيا، لأن» كل حكمٍ على الإيديولوجيا هو حكمٌ إيديولوجي". إلّا ان الأحكام الإيديولوجية لا يمكنها، بمنطق الديالكتيك، أن تذهب هدراً، وتكون خارج التاريخ!

كلَّ حكمٍ على العقل هو حكمٌ على اللامعقول. وكلما استعملنا كلمةَ «عقل» فصَلْنا مجالَ المعقول عن مجال اللامعقول. عقلُ المطلق يحدِّدُ المعقولَ عند المسلمين. يقول العروي: «لا أَقبلُ أن أفصلَ نظرياً ونهائياً بين العقل في ذاته وما يجري في المجتمع، كما يفعل الاستاذُ الجامعي (الذي ذكرتُ قبلاً) بحيث يعود العقلُ إسماً بدون مسمًّى» (ص.ن.)

وهنا يبرز وجه من الفروق الأساسية بين عقل الفرد وعقل المجتمع الذي غدا في المجتمعات المتقدمة يحمل اسمَ «العقلانية»، وهو منطق الفعل والتصرُّف. ويلاحظ العروي أنَّ ابن خلدون عرفَه وسمَّاه: العقل التجريبي! (ص، ١٦٩). ولكنَّ العلم التجريبي في الغرب، له معنىً آخر، ودلالاتٌ أخرى، وعليه خصوصاً رهاناتٌ كبرى أخرى، لأنه «القابلُ للاستثمار والمؤدي إلى تطوير المجتمع عن طريق تعميم النشاط الصناعي وما يترتب على ذلك التعميم من تحولات في ميدان التربية والتعليم والتنظيم» (ص، ١٦٤). ويقول: «هدفنا الحقيقي [في هذا الكتاب تحديداً] ليس العقلَ الفردي إذ يمارس قدرته على اختزان المعارف، بل العقل المجتمعي المتجسّد في سلوك جماعي قارّ ومنظّم» (ص ن).

العقل العملي الجمعي، لا الفردي النظري «الاسمي»، هو الذي يتعامل مع الحداثة، وبذلك لا يترك مجالاً للإشادة بما يسمى بالأصالة التي لا تفعل سوى الارتداد إلى ماضٍ مضى ولم يعد له موقع في الحداثة الراهنة. ولكن هل يكون بذلك ثمرةَ الأيديولوجيا أم العلم؟ منهج الدَور يمكن أن يُنظَر اليه، وليس من غير اتِّهام، بأنه حلقةٌ دائرية «مُفرَغة». الردُّ على ذلك لا يكون منطقياً صرفاً، أي

منتمياً إلى «منطق المناظرة»، كما سمَّاه، أي «عقل العقل»! بل بملاحظة أن الدَور عملية تأويلية. وهذه المسألة في غاية الدقة ولا يليق التحايل عليها او استغلالها استغلالاً فجّاً في المناظرات» (ص، ١٤). المسيرة التأويلية هي دورانية في أساسها و«في كل قضية ندور دوراناً، مع ذلك نتقدّم عن طريق الفهم» (ص.ن.). آيةُ ذلك فكرةٌ هيغلية مفادها أنَّ الحاضر هو دوماً أغنى من الماضي، والوقوف التاريخي هو وهمٌ، أكان ذلك بشكل مبادئ عقلية ثابتة أم بمفاهيم مجرَّدة تنسى أنَّ تجريدَها كان، في الأصل، عن الزمان والمكان، وبفضلهما. وحول عقلِ المطلق وعقلِ العقل «تتمحْوَر» كل «العقول». وقد عرض العروي لكثيرٍ منها، وكان بإمكانه أن يعرض أخرى غيرها أيضاً، أو ألّا يتوسَّع فيها تفصيلاً! مهما يكن، فإنه يهيِّئ المشهد لإشكالياتٍ جديدة تزيد من تشتُّت دلالات العبارة (مفهوم العقل، بصيغته المفردة والخادعة) وتأزيم محاولات جمعها.

● **السجال المُضمَر.** المستوى السجالي في مؤلفات العروي «القديمة»، قد يكون الأعلى نظراً إلى طبيعة بحثه في الإيديولوجيا (التي حدّدها ريمون آرون بأنها «أفكار الخصم»!). فإبراز التقابل بين الأفكار وأصحابها، أفراداً وهيئات، لا يمكن إلا أن يسعِّر حمَّى السجال. وتلك ظاهرة صحّية ثقافياً، يقول البعض، بمعناها الواسع لصالح إغناء الفكر. ولكنَّ السجال يكون أحياناً، وأحياناً كثيرة، مغفلاً يأبى ذكر أسماء الأعلام. هذا التكتُّم ممكن حلُّ عقَده ونزعُ حجُبه وتعيينُ رموزه عندما تظهر الأفكار بأشكالها المتنافرة. وثمة أكثر من مبرر لنعت كتاب العروي **مفهوم العقل** بأنه كتابٌ سجاليّ بمجمله، أو أقله في عدد كبير من مواقفه الفكرية التي تبدو كردودٍ

مضمَرة. هذه الفرضية يمكن أن نجد لها الملاحظاتِ والقرائنَ التالية:

لقد ذكَر العروي «موضَعة» كتابه **مفهوم العقل** (١٩٩٦) حيث «لا يوجد كتابٌ اليوم ليس فيه كلامٌ على العقل» (ص ١٨)! وبوصفه من «الترشيديين»، فإنه لا يمكن أن يترك ساح الترشيد، ترشيد الفكر والسلوك، وأن يُمسِك عن الكلام على العقل! وقد وجدَ أنه لزامٌ عليه التطرُّقُ إلى هذا الموضوع «لكي لا أتركَ المجالَ للمتأوِّلين» (ص.ن.). هؤلاء «المتأولون»، الحاضرون أم المفترضون، لن يَسمحَ لهم بتأويل غيابه عن الساح إنْ غاب، ولا بتأويل أفكاره القليلة إن أَحجَمَ. ثمة صراع هنا، وتربُّص.

إنَّ الساحة الفكرية العربية التي يشير إليها العروي، كان محمَّد عابد الجابري، مواطنُه المغربي، قد استأثر بها بإصداره سلسلةَ كتبه عن «العقل العربي» (تكوينِه، وبنيَتِه، والعقلِ السياسي...) ما بين ١٩٨٢ و١٩٩٠. واستمرت السلسلة بإصداره **العقل الأخلاقي العربي**. تعود هذه المساجلة المكتومة إلى كتاب الجابري **الخطاب العربي المعاصر** الصادر عام ١٩٨٢، وفيه جملةُ مواقف نقدية لأطاريح العروي، يحدد الجابري فيه خيارَه نوعاً النقد الذي يقوم به للفكر العربي المعاصر، فإذا هو: «النقد «الإيبيستمولوجي»، لا الإيديولوجي»[١٧]. وبخاصة في الفصل الخامس والأخير منه بعنوان: «خلاصات وآفاق» الذي يبدو وكأنَّ العروي هو الأكثر

---

(١٧) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ط ٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، ص ١٥. وقد يبدو ذلك=

حضوراً فيه، ومن غير الاسم! وقد يكون العروي يردُّ عليه بهذا الإيضاح الذي قدَّمَه في كتابه **مفهوم العقل**، بقوله: «القولُ إنَّ الفكر العربي المعاصر كلَّه أدلوجة، لا يستقيمُ إلَّا في إطار مفهومٍ خاصٍ للأدلوجة. إذا تغيَّر المفهومُ تغيَّرَ الحكمُ بالاستتباع» (ص ١٣).

وعن مقالة الجابري حول مخالفة ابن رشد لإشراقية ابن سينا، يقول العروي: «لا يكفي أن نقول إنَّ ابنَ رشد لا يشارك في إشراقية ابن سينا. يجب، علاوةً على هذا، إثباتُ أنَّ تأويلَ ابنِ رشد للبرهان، ذلك التأويل الذي ورثَه عنه كلُّ حكماءِ الأندلس، وضمنُهم ابنُ خلدون، يَضمَنُ الانفتاحَ على عالمٍ استُغلق على ابن سينا» (ص ١٣٥).

وعن شرح الجابري لمنطق المتكلِّمين في «الجوهر والعرَض والعقل والوجود ومشكلة الكليات"... بأنه «عقلٌ عربي يمثِّل النظامَ المعرفيَّ البياني [لا البرهاني] في خصوصيَّته وأصالته...» (**بنية العقل العربي**، ص ٢٣٧)، يقول العروي آخذاً بالاعتبار أنَّ هذه المصطلحات هي يونانية معرَّبة، لها مفاهيم محددة: «نَطرحُ سؤالاً يتحاشاه المتخصِّصون عندنا: إلى أيِّ حدٍّ استوعبَ المسلمون المنطقَ الأرسطي"؟ (ص ١١٩).

وعن التراث والعقل العربي، كما شرح ذلك الجابري، يقول العروي: «نقول ونكرِّر منذ عقود إنَّ الفكر الذي ورثناه عن السلف

= رداً على قول العروي: «نطاق الدراسات المجموعة في هذا الكتاب هو أنها نقد إيديولوجي للإيديولوجيا العربية» (**العرب...**، ص ١٦).

- ما يسمّيه البعضُ التراثَ - يدور كلُّه حول العقل. ونعطي على ذلك أدلةً كثيرةً... ونقفُ عند هذا الحدِّ، لأننا دائماً في حالةِ مناظرةٍ... لكنْ، عندما نلتفتُ إلى حياتنا اليومية، نلاحظ من دون عناء أنَّ تطبيقَ ذلك العقلِ المفترَضِ لدينا يؤدي في الغالب الأعمّ إلى نتائج بمعنى أنَّ المسلكَ الذي يفرضُه علينا العقلُ - كما نتصوَّرُه - يقودنا إلى غير، أو إلى «عكس، ما تُمليه المصلحةُ البيِّنةُ الواضحة» (ص ٣٥٧).

وطرحُ العروي الموضوعَ تحت اسم «العقل» (والجابري لا ينِي يذكِّر بأنه كان السبَّاقَ في ترويج لفظة، عقل» بدلاً من لفظة «فكر»، بهذا المعنى، في الثقافة العربية المعاصرة)[18] يدلُّ على مقصدِ نزوله إلى ساحِ السجال «لكي لا يتركَ المجالَ للمتأوِّلين» (ص، ١٨)، كما ذكرنا.

ويمكن أن نضمَّ إلى هذا السجال خصوصاً قولَ العروي عن الابهام الشائع حول دلالات كلمةِ «عقل» العربية، ضمن ثقافتنا، وبالمقارنة مع ما يفهمه من هذه الكلمة غيرُنا. وقوله إن الكلامَ العمومي على العقل بات من الموضوعات التي تُمانَع الجامعاتُ العصريةُ في إقراره (ص.ن.)، ما جعلَ العروي ربَّما يطرح أسماءَ مجموعةٍ كبرى من «العقول» تختلفُ بحسب «معقولاتِها»، أو

---

(١٨) في خطبةٍ للمعلّم بطرس البستاني ألقاها في بيروت، ونشرَها فيها عام ١٨٥٩م.، ذكَر البستاني «العقل العربي»، ونوَّه بـ"جودة العقل العربي" و«حُسن استعداده لتحصيل العلوم، ولا سيما ثلاثة أنواع منها، وهي: العلوم الطبيعية، والعلوم الرياضية، والعلوم اللغوية". حتى «أنه لا يوجد في العالم قومٌ يقدرون أن يفوقوا العرب» (بطرس البستاني، **في آداب العرب**، بيروت، لا.ن.، ١٨٥٩م.).

بحسب مواقفِها: كعقلِ المطلق، وعقل العقل، وعقل الغيب، وعقل العدد، وعقل الكسب، وعقل الجهاد، والعقل التجريبي... والعقلانية المجتمعية (يقول: «هدفنا ليس العقل الفردي... بل العقل المجتمعي المجسَّد في سلوكٍ جماعي قارٍّ ومنتظم» (ص ١٦٤)، ...إلخ. وكلُّها، وسواها أيضاً، غابت عن بال هؤلاء «المتأوِّلين» و«المتخصِّصين»)!

لقد وُصفت **سلسلةُ مفاهيم** بأنها «بحوثٌ تعليمية». ولكنَّ الأسلوبَ الموسوعي المفترَض، وحتى البيداغوجي، لم يستطع أن يُقصي عنها السجالَ (والمناقشة والمناقضة والنقد) التي تبدو أكثرَ فعاليَّةً في مجال «التعليم»، هذا إنْ كان بامكاننا فعلاً نزعَ صفةِ التعليم عن أيٍّ من المؤلفات؟ يقول العروي: «لا يوجد فكرٌ حديث وبجانبه نقد، بل الفكر الحديث كلُّه نقد» (ص ١٢).

مهما يكن، تبقى **سلسلة مفاهيم** عموماً، وكتابه **مفهوم العقل** من بينها، أقلَّ سجالاً من مؤلفات العروي الأخرى، بخاصة تلك السابقة لها! وشروطُ السجال في تلك المرحلة، الشروطُ «الموضوعية» الاجتماعية/التاريخية، والسياسيةُ خصوصاً، ينبغي، هي أيضاً، أخذُها بالاعتبار، إلى جانب الشروط والمنازع الشخصية والفردية.

● **العقل واللغة.** خاتمة كتابه **مفهوم العقل** دعاها العروي «الخلاصة العامة»، وأعطاها عنواناً لافتاً: «الاسم والفعل»، وجعلها قسمَين صغيرين: الأول وعنوانُه: «عقل وعقل»، يذكُرُ فيه بأن الفكر الذي ورثناه عن السلف - ما يسمِّيه البعضُ [ومنهم الجابري، كما سبق لنا ذكرُه] التراث - يدور كلُّه حول العقل» (ص ٣٥٧).

ويشير العروي إلى أنَّ الأدلةَ التي أُعطيتْ على ذلك «كثيرةٌ، بعضُها ضعيفٌ وبعضُها وجيهٌ مقنع. ونقف عند هذا الحدّ». وسبب هذا الوقوف، أو هذا التقصير المعرفي، «أننا دائماً في حالة مناظرة»، هذه الحالة التي تهيمن على ما أسماه بالكلام على «عقل العقل»، وهو منطقُ المتكلمين «المناظرين» و«عقلُهم». وهو أيضاً «عقلُ» من يؤرخون لهم ويُعتبرون الممثِّلين، الأكثر تمثيلاً، «للعقل العربي»! ولكنَّ هذا «العقل» العربي المزعوم، بحسب العروي، لم ينجح في تدبُّر المصلحة العامة قط. وهذه مفارقةٌ. فيقول ناقداً متسائلاً: «أوَلا يكون ذلك العقلُ الموروثُ، العقلُ الذي نتصوَّرُه بإطلاقٍ ونعتزُّ به، هو بالذات أصلَ الاحباط؟» (ص ٣٥٧ - ٣٥٨).

«هذا العقل» هو مفهومٌ نظريٌّ محض، حتى عندما نسمِّيه عقلاً عملياً، أو عقلاً أخلاقياً! والبديلُ عنه ينبغي أن يكون عقلاً آخر، أو «عقلاً من نوع آخر، وهو ما سمَّاه البعضُ أواخرَ القرن الماضي (التاسع عشر)، في أوروبا: عقلانية... وأصبح هذا العقلُ الثاني (العقلانيةُ) - يقول العروي- هو مؤشِّرَ ورمزَ المجتمعِ الحديث» (ص ٣٥٨). هذا الأمر هو أمرٌ واقع، «جوهرُ استعمارِ الأمس وتبعيةُ اليوم... رضينا بذلك أم لم نرضَ به». لذا لا مناصَ من القبول بأن «العقل عقلان: أحدُهما يهمُّ الفكرَ وحدَه (هو عقلُ المطلق)، والثاني يهمُّ السلوكَ، وهو «عقل الواقعات، أفعالِ البشر المتجدِّدة». وهنا يكمن معنى «القطيعة» وضرورتِها، لأنه يوجد فرقٌ جوهرٌ بين من يميِّز ومن لا يميِّز بين هذين المفهومين» (ص.ن.). و«عقل المطلق» لا يميِّز بين الاثنين (ص ٣٥٩).

ويذكِّر العروي «بأنَّ هذا الكتاب [**مفهوم العقل**] بُنِيَ كلُّه على

واقع القطيعة». وجانبُه النقديُّ هو السؤالُ التالي: هل نظرَ المفكرُ العربيُّ الاسلاميُّ التقليدي من غير منطقِ الفكر؟ هل تجاوزه لينظُرَ في منطقِ الفعل»؟ ويقول: هذا ما ناقشناه بمعناه الأوسع في بحثنا عن الشيخ محمد عبده، وبطرح عكسي، عن ابن خلدون (ص ٣٥٩).

والقسم الثاني، من «الخلاصة العامة»، أعطاها عنوان: «خلاصتان». الأولى: يلحظ فيها أن سيطرةَ عقلِ المطلق على الفكر العربي آلت إلى أنَّ «حروب» الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء والمحدّثين كانت حول العبارات. أما التصوراتُ والتوجهاتُ فكانت واحدة. فجميعُهم عندهم العقلُ هو تأويل، أي عودةٌ إلى الأول. والأوَّل هو الأمر والاسم. والعلم، عندهم، هو فقهُ الأمر (ص ٣٥٩).

إلّا أنَّ أهمَّ ما يتوصَّل إليه في هذه «الخلاصة» هو مقارنتُه هذه المواقفَ باللغة (العربية)، حيث الاسمُ سابقٌ على الفعل. علماً بأنه لم يفتح موضوعَ اللغة بتوسُّعٍ على مدى الكتاب! وبمفارقةٍ، يجعل هذا الموضوعَ «خلاصةً» (خاتمةً) الكتاب؟ وعندما يخوض في موضوع المنطق (العقل) واللغة العربية، و«المناظرات» حوله (أشهرُها مناظرةُ السيرافي/متّى التي «حكى عنها» التوحيديّ في كتابه **المقابسات**) التي لم يتوقّف العروي كثيراً إلَّا على خبر حصولها (ولم يتوقَّف حتَّى - بسبب ظهورها بهذه الصيغة البليغة المرتَّبة التامة التي نُشرت بها - عند احتمال أن تكون من «آيات» التوحيدي نفسه؟)، جعلَه يعالج أمورَ اللغة بسرعةٍ فائقةٍ لا تليقُ بخاتمةِ كتابٍ لم يتوقف صاحبُه على مناقشتها في طول متنه! فقوله: «يقول الزجاجي، مع سائر النحاة: «والحدثُ المصدرُ. وهو اسمُ الفعل. والفعلُ مشتقٌّ منه»! ليس كلاماً دقيقاً: فـ"سائرُ النحاة»

العرب لم يقولوا قولَ الزجاجي، إذ ثمة خلافٌ قديمٌ مستمرٌ بين النحاة حول أسبقية الإسم (أي مصدر الفعل) على الفعل، أو أسبقية الفعل على الاسم؟ فثمة منهم من يعتبر المصدرَ (الإسم) مشتقاً من الفعل! بخلاف ما يقوله الزجاجي و«سائر النحاة»، كما يزعم العروي!

وهكذا تكون استنتاجات العروي «اللغوية» ليست ذات جدوى في توصيف موقع العقل في الفعل الانساني وتعليله. وفكرة العروي باتت معروفةً: فهو يأخذ على الباحثين في أمور العقل، قدامى ومحْدَثين، سوءَ قدرِهم للفعل، الحاكمِ الفعليِّ «لمفهوم العقل» ودورِه في التاريخ. ولكنَّ مصطلح «الفعل» (ومشتقاته: كالفاعل ونائبه والمفاعيل...) في علم النحو، هو من ابتداع النحاة القدامى (الأوائل) الذين ابتغوا وضعَ قواعد عامة للغة قدرَ الإمكان، أي اختزالَ الاستثناءات على القاعدة إلى أدنى حدّ، وتصنيفَ دورِ الكلمات المتبدِّلِ بحسب موقعها في الجملة (الإعراب)، وفقاً لمصطلحاتٍ (كلمات) اختاروها من اللغة ذاتها لهذه الغاية. فعبارة «الفعل» النحويَّة لا تعني دوماً فعلاً حقيقياً، أوسبباً فاعلاً مباشراً، إنسانيّاً أو حيوانيّاً أو طبيعياً. مثلاً: ماتَ الرجلُ: ماتَ هو «فعل». والرجلُ هو «فاعل» هذا الفعل! أما الفعلُ الإلهي فلا يطرح أيَّ إشكالٍ طالما أنه يمكن أن يَدخل في كل الأفعال المعروفة وغير المعروفة. لم يكن العروي هنا يناقش مسألةَ اللغة وعلاقتها بالعقل، بل كان يناقش مقالات النحاة، أو بعضِ النحاة الذين «قَعَّدوا» اللغةَ (العربية)، وحالفَهم الحظُّ بأن أصبحت القواعدُ التي وضعوها هي بكاملها القواعدَ «الرسمية»

والمفروضة، على الرغم من انه كان هناك وقتذاك، وكان هناك دوماً ولا يزال، آراءٌ نحويةٌ أخرى عديدةٌ مخالفة لها في أكثر من مسألة!

أمّا ما يهمُّ العروي هنا، ولم يتنبَّه لأهمِّيته ولمناقشته، مع أنه يدخل في صلب اهتمامه و«دعوته»، فهو هذا السورُ المرفوع حول هذه القواعد اللغوية الموروثة والشائعة المانعُ لكل مقاربةٍ نقدية لها، وكأنها مقدّسةٌ هي وواضعوها، هذا المنع الذي يشي بنوعٍ من «العقل العربي» المستشري يتحاشى «المتخصِّصون» و«المتأوِّلون» مناقشتَه، ويسعَون إلى تمويهه والسكوت عنه! وقد يكون في حرّية مناقشته علناً نزرٌ من الإجابة على ذاك السؤال الاشكالي النهضوي المزمن: لماذا هم يتقدَّمون ونحن لا؟ فهذه الطريقة من إطلالة العروي على المسألة اللغوية وعلاقتها بالعقل متسرِّعةٌ وغيرُ دقيقة، تُجانِبُ الحدَّ الضروري من المعرفة والعلم بهذا الموضوع اللغوي وتاريخه! فمنطقُ الاسم لا يسبق منطقَ الفعل في اللغة، بل في منطقِ بعضِ النحاة وحسب. من كتاب مدرسي بعنوان **نحن واللغة** «يتناول قواعد اللغة العربية بطريقة مبسَّطة وواضحة...»، كما ورد في صفحة الغلاف، في الصفحة ٦٧ تحت عنوان: "المصدر»، نقرأ ما يلي: «المصدرُ اسمٌ يدل على معنى الفعل ويصدر عنه...». «عِلْم، قول، جلوس، نجاح... كل هذه الأسماء مأخوذة من الأفعال، أي صادرة عنها...».

بالطبع هذا ليس كافياً ووافياً، وإن كان يبيِّن بوضوح أنَّ «سائر النحاة» لا يؤيدون موقف الزجاجي، بخلاف ما يزعمُ العروي وما بنى على هذا الزعم من مواقف فكرية. ولا مجال للاسترسال في

مناقشة تفاصيل أطروحات العروي في علاقة اللغة والعقل، بخاصةٍ في ما بدا منها في هذه «الخلاصة» من كتابه.

● **خاتمة.** لقد كان كتاب **مفهوم العقل** مناسبةً للعروي لإيضاح العديد من أطروحاته السابقة وتبريرها، وحتى لتجاوُز بعضها، وللردّ على منتقديه السابقين، والتغاضي عن غيرهم، وفتْح المجال لانتقادات جديدة استجدَّت مع ظهور طروحات أخرى. فكلماتُه - المفاتيح: العقل، المفهوم، التاريخي الاجتماعي، التراث، الحداثة، القطيعة (يقول عن **مفهوم العقل**: «هذا الكتاب بُنِيَ كلُّه على واقع القطيعة».(ص ٣٥٨)، الفعل... ليست كلها جديدة إلّا من حيث الصيغة، أو الصيَغ الجديدة لبنيتها (نظيمتِها). فمنهج الاستبطان (introspection) الذي مارسَه في التعامل مع فكر محمَّد عبده وفكر ابن خلدون، مارسه سابقاً، ولكن من غير تعيين هذا الاسم، في بحوثه السابقة عنهما. إلا أنَّ التوجيه، هنا والآن، بات يقتضي التسمية. ولا يُعرف لِمَ يلجأ العروي إلى وصف منهجِه بهذا الإسم (الاستبطان) الذي تجاوزَه تاريخُ علم النفس لضعف «علميَّته»، والشك في «موضوعيَّته»؟ ولكنَّ استعمال هذا المنهج «الذاتي» في جوانب عدة من النفسانيات لم يتوقَّف، مع ذلك، بسبب انطباق هذه «التهم» على الكثير من بدائله المقترَحة والمتعثِّرة! إلّا أنَّ الحذرَ والتروِّي زادَ إزاءه في الأوساط العلمية، في العلوم الانسانية المطبَّقة على الأفراد خصوصاً، ولكن من غير استبعاده كلِّيّاً!

في «سلسلة مفاهيم»، طرحَ العروي الإشكاليةَ على النحو التالي: «إني أنطلقُ من مفهومٍ هو وليدُ تطوُّرٍ تاريخيَ، وأطبِّقُه على

مادةٍ أفترِضُ أنها سائرةٌ إلى التطابق معه. أفعلُ ذلك وأنا واعٍ بالصعوبات المترتِّبة على هذا الإجراء، إلّا أنني أدَّعي أن لا إجراءَ غيره... وأعي أن أجعل من سيرورةٍ غيرِ مؤكدةٍ دليلَ صحةِ تطبيقِ المفهوم. هذا دَورٌ، ولكنه سليمٌ غيرُ عقيم» (ص ١٧). «السيرورة غير المؤكدة» قد تكون نحو الحداثة، أو الحرية، أو التاريخانية (مع إضافةِ لفظةِ «مكتملة» بعد كلٍّ واحدة منها، انسجاماً مع مقترحاته هو). وهنا، في كلامه على «المفهوم»، يجنح نحو «الرأي» أكثر من «العلم»! والوضوح بين هذين النوعين من الأحكام لن يكون بالقدْر الفاصل الحاسم «اليقيني» التام الذي كان يراه قبل ثلاثة عقود ذاك الإيديولوجي أكثر من «العالِم»، ويثق برؤيته، (ولا يقول صراحةً إن كان لا يزال يراه؟) لأنَّ الأيديولوجية السجالية كانت في صلب أفكاره واهتماماته ومنهجياته.

ويمكن أن نشير هنا، من باب النقد، إلى مقولة (ومعيار) «المسكوت عنه» التي توضح أكثر ما يُوضحه منهج الاستبطان، عندما نطبِّقه على العروي هذه المرَّة، والذي يمكن أن تكتشفه طرائقُ إحصاء عدد المصطلحات عنده، ووتيرة استعماله لها:

فعبارة «الماركسية» ومشتقاتها ومرادفاتها التي يعجُّ بها كتابُ **الإيديولوجية العربية المعاصرة**، وكتابُ **العرب والفكر التاريخي** (في الستينيات والسبعينيات)، باتت شبهَ غائبةٍ من كتاب **مفهوم العقل** (في منتصف التسعينيات من القرن الماضي)، وبعد سقوط الاتحاد السوفياتي، غياب الاسم حتماً أكثر من غياب النهج والمضمون، بعضِ النهج وبعضِ المضمون! لقد ذكَرَ ذاك «الحدثَ التاريخيَّ الكبير» مرةً واحدةً في هذا الكتاب (ص ٧٣) قائلاً، على سبيل

المثَل لا على سبيل التحليل الموسَّع والنقد المُرسَل: «لعدَّة سنين، كان كلُّ مَن يكتب عن الاتحاد السوفييتي لا يخرج عن نطاق العلم والعقل...ثمَّ رُفع الستارُ بعد سبعين سنة من العزلة، واكتشف الجميع أنَّ النتائج (العلمية والتقنية وغيرها التي كانت فعلاً هناك)... كانت تمثِّل جزُراً مستقلَّة ومحصنة يحيط بها مجتمعٌ بعيدٌ كل البعد عن العقل والعلم... يا عجباً! كان الواجب أن يكون المجتمع هناك أكثر المجتمعات تقدُّماً وعقلانيَّةً، مع أنَّ الواقع يشهد على العكس!» (ص.ن.).

وعبارةُ «الإديولوجية العربية المعاصرة» القديمة حلَّت محلَّها، بعد ثلاثين سنة، عبارةُ «الثقافة العربية المعاصرة» (ص ١٠)، والأرجح بسبب حضور عاملٍ إضافيٍّ، ثقافيٌّ هذه المرة، عربيٌّ لافت، يتمثَّل بسلسلة الدراسات النقديَّة المعمَّقة حول هذا المفهوم (الإيديولوجية)، كعائقٍ ومحرِّضٍ معاً، «للاستقلال الفلسفي» العربي المعاصر، كما ظهر تباعاً، على مدى سنوات وبالتزامن، في مؤلَّفات ناصيف نصَّار!

فهل ذلك، عند العروي، عَودٌ إلى الركب، أم التفاتةٌ أكثر جدِّيةً وتمعُّناً، مدعومةٌ بهدوء أكبر، إلى «مفارقة مانهايم» ومستلزماتها الأبستمولوجيَّة؟ (لقد أكد في كتابه **الأيديولوجية العربية المعاصرة** أنَّ المعنى الذي يعطيه للأيديولوجيا «غير مقطوع عن مفهوم الطوباوية المستخدَم من قِبَل مانهايم"(ص ٢٤، هـ ١)، (وعنوان كتاب مانهايم هو: **الإيديولوجيا واليوتوبيا** (١٩٢٩)). مهما يكن، هذا يقتضي، إعادةَ كتابةِ السيرة الفكرية للعروي، لا في الموقف من «مفهوم العقل» حصراً، (لأنَّ العقل، كغيره من

المفاهيم، هو «وليدُ تطورٍ تاريخي» لا يتوقف)، بل من صعوباتٍ جديدةٍ لا يمكن كشفُها سلَفاً في «السيرورة غير المؤكدة»، وفي أيَّة سيرورة إنسانية كبرى.

إنَّ غنى فكر عبدالله العروي وشمولَه، منذ نصف قرن، جوانبَ عديدةً من الثقافة العربية المعاصرة، تحليلاً ونقداً، قياساً على تصوُّره لآفاقها المستقبلية «ما بعد القطيعة» خصوصاً، وبصرف النظر الآن عن تفاصيل المضامين، محَضَه «سلطةً» معرفيةً طاغيةً مستدامةً في هذا المجال، تستدعي لا محالة الكثيرَ من فتنة البحث والنقد... وقسوتِه.

في بعض تجليات العقلانية النقدية عند العـــروي

محمد نورالدين أفاية

أستاذ الفلسفة، جامعة محمد الخامس، الرباط

□ **غربة العقل في معمعة التضخم الإيديولوجي.** يدرك بعض المشتغلين بالحقل المعرفي والفلسفي في الثقافة العربية الشقاء الذي يسكن هذا الوعي، ويقفون عند بعض ملامح الغربة التي يعبر عنها، ولا يكف عن إنتاج شروطها واستمرارها. بل إنهم وجدوا أنفسهم مرغمين على الانفصال عن تاريخ الفلسفة لينخرطوا في قضايا إشكالية تتداخل فيها الثقافة والسياسة بالحضارة، ويتشابك فيها التاريخ والإيديولوجيا، لدرجة أن الأمر يتعلق أكثر بما يسميه الأستاذ هشام جعيط، «فلسفة الثقافة» التي تتخذ من التراث والهوية وعلاقة الشرق والغرب موضوعات لها.

في هذا السياق، يتحرك وعي عربي ذو طبيعة نقدية أعطاه الإنتاج النظري لعبد الله العروي، منذ أواسط الستينيات، أبعادا وانفتاحات جديدة، سعى إلى خلخلة الفهم المشترك الذي تعوّد عليه الإنسان

العربي سواء في تعامله مع ذاته أو تراثه أو واقعه، أو في سلوكه إزاء مظاهر الحداثة وكافة أشكال التنظيم العقلانية. وقد تحرك هذا الوعي بشكل ملحوظ وداخل مناخ فكري ونفسي متشابك الأطراف والاعتبارات، لكنه يبدو جذرياً في منطلقاته وغاياته، خصوصاً وأنه اشترط عليه الواقع التاريخي العربي ـ الإسلامي ضرورة الاحتكاك بالفكر الغربي، بقدر ما فرض عليه مساءلة أساسيات الثقافة العربية ـ الإسلامية. لذلك خلصت بعض المجهودات النظرية العربية إلى القول بأن كل تقييم للتراث العربي ـ الإسلامي يستدعي، وبشكل حاسم، البدء بالكشف عن مكونات العقل الذي أنتج هذا التراث[1] الذي لم يستطع العرب الابتعاد عنه لأنهم يفتقرون إلى المعرفة الضرورية به، أولاً، ثم وضع هذه المكونات موضع المساءلة والتحليل النقدي، ثانياً، حتى يتم «تصفية الحساب» العقلاني مع هذا التراث الذي يجثم على الواقع العربي ـ الإسلامي في أشكاله التي تعاند كل محاولة عقلانية وكل مبادرة مبدعة.

وبالرغم من انتشار بعض الاتجاهات الفكرية وتأثيرها على الفكر العربي، من ليبرالية وماركسية ووجودية ووضعية، ...إلخ، فإن هذه الاتجاهات، كما يوحي بذلك تراكم الإنتاج الفكري العربي، ظلت سجينة أطرها المرجعية الأصلية، وتحولت إلى إيديولوجيا تكرس اللاعقل في الوقت الذي لا تكف عن ادعائه، وتثبت التواكل فيما لا تتوقف عن القول بالحرية والفعالية.

---

(١) خصوصا أعمال محمد أركون ورباعية محمد عابد الجابري حول «نقد العقل العربي».

ويبدو، وبقوة، أن عبد الله العروي اعتبر، باستمرار، أن مسألة العقل والعقلانية تطرح نفسها في كل لحظة من لحظات العلاقات العربية، منذ بداية الاصطدام بعناصر الحداثة في القرن التاسع عشر إلى ما أحدثته هذه الحداثة، في تعبيراتها البربرية والتدميرية، في الكيان العربي أثناء حرب الخليج وما تلاه من أشكال مختلفة من الاحتلال، ومن برامج وخطط، إلى ما نشهده، في السياق الراهن، من أشكال مختلفة للتفكك والخلخلة باسم إسقاط الاستبداد، ولكن من دون بشائر أو بدائل تخرج عن الدعوات للأخذ بالماضي، وتجييش الجموع بكل الطرق التي تتضاد مع التعقّل والعقلنة.

خطاب السلط العربية واختياراتها لحداثة رثة نابذة للسؤال والحرية، حولت الإنسان العربي إلى كائن نسي ذاته، كلية، وارتمى في لحظته الآنية الوقتية، بسبب الضغط اليومي، وبسبب النزعة التواكلية والتعامل غير المنتج مع الزمن، أو التجأ إلى ماض متخيّل. وسواء تعلق الأمر بالمستوى الرسمي أو الشعبي، الفردي أو الجماعي، فإن جل أشكال الخطاب العربي يطبعها الانفصال شبه المطلق مع تعيينات الواقع والحركة الاجتماعية. بل ويؤكد عبد الله العروي على أننا أمام ما نشهده «نظن أننا نتكلّم على بديهيات في حين أننا غارقون في المُبهمات»[٢].

لا يمكن للعقل، بوصفه عملية ذهنية، أن يغتني ويتطور إلا ضمن مناخ اجتماعي وثقافي يسمح بهوامش للحرية. كما يعمل

---

(٢) عبد الله العروي، **مفهوم العقل، مقالة في المفارقات** (الدارالبيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦)، ص ١٨.

التضخم الإيديولوجي في الفكر العربي الحديث والمعاصر على إلغاء العقل، أو يعمل جاهداً من أجل احتواء نتائجه وإقصاء تساؤلاته المزعجة. مما يساعد على انتعاش التديّن السطحي، أو السلوك السحري في كل مجالات الحياة العربية، في السياسة والاقتصاد والمجتمع والفكر، وتلغى الحركة الصميمية للواقع العيني.

ليس الغرض، هنا، يتمثّل الدخول في نقاش حول ماهية العقلانية، وهل هي أداة لتحكم الإنسان في ذاته والسيطرة على أقواله وأفعاله، أو هي نتاج الحكم العقلي باعتباره المرشد الحاسم في قياس الأفكار وفعاليتها، أو هي الإطار الذي يسعف على إمكانية تأسيس علاقة مصالحة بين الإنسان العربي وحياته الزمنية، أو هي في الأخير ذلك المجهود العقلي الإنساني الذي يترجم تطابق الفكر مع الواقع بشكل علمي سببي. نحن نتحدث عن العقلانية باعتبارها تحدياً يومياً يواجه العربي، كيفما كان موقعه، سواء في علاقاته الاجتماعية أو في تعامله مع الزمن والتاريخ، أو في تبادله اللامتكافئ مع عالم التقنية والحداثة، لا سيما أن الشروط العربية الراهنة تطالب مفكريها وفعاليتها السياسية والعلمية بوعي ممكن بتفاصيل الواقع العربي المتموج. فالارتجاج المهول الذي تحدثه الانتفاضات و«الثورات» العربية في كل مستويات الوجود، والحياة والموت، والاهتزاز المفجع الذي حصل للذات العربية سواء بسبب تمزقاتها الداخلية أو بسبب اشتباكاتها الخارجية بهدف تطويق انطلاقتها وإثبات وجودها، كل ذلك يفرض إنصاتاً عقلانياً حقيقياً للواقع، وإدراكاً فعلياً للتعبيرات الانفعالية والمتخيلة التي يفرزها هذا الواقع.

لا يمكن الزعم بنفي كل عقلانية عن الفكر العربي، أو اعتبار أن المجتمع، بمختلف نخبه وفئاته، لا يمتلك أو يطبق أنظمة فكرية أو أنماطاً من الممارسة لها تنظيم عقلاني، أو أننا نختزل تأخر المجتمع العربي في غياب ضبط عقلاني عام لمفاصله ومستوياته. إذ يصعب تحديد العقلانية في مرجعية واحدة، سواء جاءت من التاريخ الثقافي الغربي أو من التراث الفكري العربي. فنحن نجد في المجتمع العربي قطاعات تمارس أكثر أشكال العقلانية ضبطاً وصرامة إلى جانب مجالات تشجع على التفكير السحري والإدراكات اللاعقلانية للأفكار والأشياء. المشكلة، كما يصفها العروي، تتمثل في أننا «نقول ونكرّر منذ عقود أن الفكر الذي ورثناه عن السلف ـ ما يسميه البعض التراث ـ يدور كلّه حول العقل. ونعطي على ذلك أدلة كثيرة بعضها ضعيف وبعضها وجيه مقنع. ونقف عند هذا الحد لأننا دائماً في حالة مناظرة. لا نعتبر إلّا ما يدّعيه الخصم، فنقارع الحجة بالحجة، أي قولاً بقول، كلاماً بكلام، إحالة بإحالة. ولكن عندما نلتفت ـ وهذا لا يحصل إلا نادراً ـ إلى حياتنا اليومية نلاحظ بدون عناء أن تطبيق ذلك العقل المفترض لدينا يؤدي في الغالب الأعم إلى نتائج مُحبطة، بمعنى أن المسلك الذي يفرضه علينا العقل ـ كما نتصوره ـ يقودنا إلى غير أو إلى عكس ما تمليه علينا المصلحة البينة الواضحة»[٣].

□ **الانشغال النقدي عند العروي.** لمّا كان النقد إجراءاً نظرياً وعملياً تساوق مع الثقافة الغربية منذ عصر النهضة، ووجد تتويجه

---

(٣) عبد الله العروي، المصدر نفسه، ص ٣٧٥.

التاريخي في زمن الأنوار والمنظومات النقدية التي شرعت، إبستمولوجيا، للاتجاه النقدي، فإن الفكر العربي الحديث لم يؤسس نظرية في النقد، أو على الأقل لم يحدد موقع ودلالات النقد، كأداة وكمفهوم، في ممارساته النظرية المختلفة المنطلقات والمناهج والرؤى. قد نجد بعض صيغ الاحتجاج والمؤاخذة أو المطالبة بالإصلاح والتغيير والثورة، سواء بالدعوة للرجوع إلى الماضي، أو إدخال قيم الغرب وطرقه في التنظيم المؤسساتي، أو الاشتراكية أو الاندماج الوحدوي للوطن العربي، غير أن المنطلق الإيديولوجي يبقى، في جميع الحالات، يطغى على الأدوات المعرفية والأساليب المنهجية، ويفرض الإيمان المذهبي، ويُغيب المفاهيم والأشياء.

إلا أنه في العقود الأربعة الأخيرة بدأ يتبلور اتجاه نقدي يحاول مساءلة مكونات العقل العربي بهدف الكشف عن آليات هذا العقل، وعن أسسه المعرفية، والابتعاد، جهد الإمكان، عن المناظرة الإيديولوجية والمذهبية التي تحكمت في الفكر العربي منذ عصر النهضة إلى الآن. تحاول هذه المجهودات تلمُّس مرتكزات ما تسميه بـ «العقل العربي»، مدركة أن تدخلاتها تتم في سياق سياسي وفكري ونفسي عربي يضخم من الصياغة الإيديولوجية ويقزم الممارسة النظرية والمعرفية. لذلك نجد المساهمين في هذه المجهودات ـ ومنها كتابات العروي، وإن فضّل تجنب استدعاء مفهوم النقد في عناوين مؤلفاته ـ يحاولون تصفية الحساب مع تجليات هذا التضخم الإيديولوجي، ويناقشون خلفيات أصحابه ونصوصه ويجادلون مقاصده ومراميه، ولكن من منطلق الدعوة إلى

إعطاء المعرفة والعمل النظري قيمتهما في المناظرة الفكرية.

توزع الفكر العربي في زمن النهضة بين اتجاهين: سلفي وليبرالي. وسيطرت عليه إشكالية مركزية تمثلت في ما اصطلح على تسميته بإشكالية الأصالة والمعاصرة. وتمت صياغة بعض عناصر هذا الفكر داخل سياق تاريخي تميزه الظاهرة الاستعمارية بكل تجلياتها وتعابيرها. فالغرب مثَّل ـ وما يزال ـ تحدياً وجودياً وحضارياً عارماً أثّر في جل الكتابات العربية منذ أواسط القرن التاسع عشر، بل تحول إلى إطار مرجعي للمفكرين العرب سواء أعلنوا عن ذلك صراحة، كما هو الحال بالنسبة للمفكرين الليبراليين والعلمانيين العرب، أو تكتموا على ذلك وسكتوا عليه، ولكنه يسكن نصوصهم بالرغم منهم[٤].

هكذا سبق أن لاحظ عبد الله العروي أن: «أبرز علامات تأخرنا هو تخلف الوعي عن الواقع، والثورة الفعلية في جوهرها هي رفع الوعي إلى مستوى الوضع. لأن في ذلك فهماً لذوات الأفراد، وإجابة عن مشاكل المجتمع وتحقيقاً لمرامي الأمة، في

---

(٤) ويبدو أن الذهول الذي عاشه بعض المفكرين العرب عند احتكاكهم بالغرب لم يسمح للكثيرين منهم بتكوين نظرة واقعية عن هذا الكيان الحضاري المختلف. لذلك يتعين استنطاق الصور المتخيلة الثاوية في إدراك العرب للغرب. لأنه يظهر أن هذه الصور ما زالت متحكمة في هذا الإدراك إلى الآن.
أنظر:

Mohammed Noureddine Affaya, *l'Occident dans l'imaginaire arabo-musulman* (Casablanca: Ed. Toubkal, 1997).

ذلك أيضاً انبعاث الإنسان العربي، أي الاعتراف بانفصاله نهائيا عن إنسان العهد الوسيط»[٥]. ويرى العروي أن الواقع العربي، بمختلف مستوياته، يستلزم فكراً نقدياً حازماً، لذلك يوجه اللوم إلى المثقفين العرب ملاحظا أنه: «إذا كانت لتجارب الأمم مغزى، فإن أمرنا لن يصلح إلا بصلاح مفكرينا، باختيارهم اختياراً لا رجعة فيه المستقبل عوضاً عن الماضي، والواقع عوضاً عن الوهم، وجعلهم التأليف أداة نقد وانتقاد لا أداة إغراء وتنويم، وإذا قيل أن أوضاع الحكم وأوضاع الحرب لا تساعد على ذلك، فأقول إن أوضاعنا ستكون دائماً غير ملائمة لأنها لو عادت ملائمة لما احتجنا إلى ثورة على التخلف الفكري»[٦].

إن النزعة النقدية التي سيطرت على فكر العروي منذ **الإيديولوجيا العربية المعاصرة** وصلت الى مستوى جذري قوي الدلالات حيث قال: «نودع نهائياً المطلقات جميعها، نكف عن الاعتقاد أن النموذج الإنساني وراءنا لا أمامنا، وأن كل تقدم إنما هو في جوهره تجسيد لأشباح الماضي، وأن العلم تأويل أقوال العارفين وأن العقل الإنساني يعيد ما كان ولا يبدع ما لم يكن، وبذلك تتمثل لأول مرة معنى السياسة كتوافق مستمر بين ذهنيات جزئية تمليها ممارسات الجماعات المستقلة وتتوحد شيئاً فشيئاً عن طريق النقاش الموضوعي والتجارب المستمرة، بحيث لا يمكن

---

(٥) عبد الله العروي، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، ترجمة محمد عيتاني (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٦)، ص ٢١.

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٢.

لأحد أن يدعي، فردا كان أو جماعة، أنه يملك الحقيقة المطلقة عن طريق الوحي والمكاشفة ويفرضها على الآخرين»[٧].

بقدر ما يجب أن ينصب النقد، عند العروي، على الوعي العربي الذي لا يرقى إلى تفاصيل المرحلة، يتعين أن يتوجه إلى التشكيلة الاجتماعية والعلاقات الإنسانية، وأنماط السلوك التي تحُول دون الممارسة الواعية للنقد.

أما المنهج التحليلي النقدي الذي اعتمده محمد عابد الجابري، من جهته، في الحفر على الأنظمة المعرفية التي أنتجها العقل العربي، فقد أدى به إلى القول بأن «العقل العربي عقل يتعامل مع الألفاظ أكثر مما يتعامل مع المفاهيم، ولا يفكر إلا انطلاقا من أصل أو انتهاء إليه أو بتوجيه منه، الأصل الذي يحمل معه سلطة السلف إمَّا في لفظه أو في معناه، وأن آليته، آلية هذا العقل في تحصيل المعرفة ـ ولا نقول في إنتاجها ـ هي المقارنة (أو القياس البياني) والمماثلة (أو القياس العرفاني)، وأنه في كل ذلك يعتمد التجويز كمبدأ، كقانون عام يؤسس منهجه في التفكير ورؤيته للعالم»[٨].

المشروع النقدي للعقل العربي الذي أنجزه الجابري لا يمكن أن لا يذكِّر المرء بالنقدية الكانطية في نقد العقل الخالص

---

(٧) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٨) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤)، ص ٥.

والعملي. نحن إذ نسجل هذه الملاحظة، فللإشارة إلى أن كل مشروع نقدي من هذا الحجم، في ظل ظرفية تاريخية وفكرية محددة، يستهدف محاكمة آليات العقل، يرتبط أساسا بمطلب نهضوي ويتغيًا إشاعة الأنوار.

فالجابري يقول بالتحرر من التراث «بتحقيقه وتجاوزه وبالتحرر من الغرب» بالدخول مع ثقافته «في حوار نقدي» وبممارسة «عقلانية نقدية» على النصوص والأشياء والعلاقات، وبإعادة النظر في الذات العربية وخلخلة مكوناتها العقلانية والوجودية كي تتحول إلى ذات مبدعة تفعل في التاريخ بدل الانفعال به. يقول: «مشروعنا هادف إذن، فنحن لا نمارس النقد من أجل النقد، بل من أجل التحرر مما هو ميت ومتخشب في كياننا العقلي وإرثنا الثقافي، والهدف: فسح المجال للحياة كي تستأنف فينا دورتها وتعيد فينا زرعها»[٩].

ويبدو لنا أن الاهتمامات الأنوارية التي شغلت محمد عابد الجابري لا تختلف كثيراً عن تلك التي صاغها عبد الله العروي في **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**. صحيح أن للظرفية السياسية والفكرية والعالمية التي كتبت فيها **الإيديولوجيا العربية المعاصرة** لا تشبه بالضرورة، الأوضاع التي شهدتها الثمانينات والتسعينيات التي عمل فيها الجابري على كتابة مشروعه النقدي. صحيح كذلك أن

---

(٩) محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي، دراسة تحليلية، نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦)، ص ٥٨٥.

تكوين الرجلين واختصاص كل واحد منهما وتجاربهما، وعلاقتهما بالتراث والتاريخ والفكر الفلسفي والسياسة تختلف بين العروي والجابري. لكن إشكاليتهما النقدية لها حمولات دلالية تحيل بشكل من الأشكال، على المرجعية الأنوارية. فنقد العقل لا يمكن أن يتم إلا استناداً إلى عقل نقدي. والنقد والعقل فعاليتان تحصلان في سياق الدعوة إلى تخطي التأخر التاريخي وتحديث مؤسسات الدولة وتنظيم مجال عمومي حر ومبادر(١٠).

وإذا كان عبد الله العروي يحدد مجهوداته النظرية ضمن تطور الفكر العقلاني العالمي والعربي، فإنه، في مقابل ذلك يرفض كل نزعة صوفية أو تيار يقول بإدماج ملكات أخرى غير العقل في أمور المجتمع والسياسة. وبالرغم من أنه منذ **الإيديولوجيا العربية المعاصرة** إلى الآن وهو يهتم بمسألة التعبير والكتابة، بل ويلجأ، أحياناً، إلى الحكي الروائي(١١) ، فإنه مع ذلك يؤكد في نصوصه

---

(١٠) ويلاحظ عبد الإله بلقزيز، بحق، أن كتاب **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، يمثل «الكتاب الأشبه بمعطف غوغول: الذي خرجت منه إشكاليات الفكر العربي كافة في سنواتها الأربعين الأخيرة. لقد رسم الرجل بهذا العمل الخلاق سقف المعرفة العربية المعاصرة، وقذف بأسئلة جديدة في قلب مغامراتها الفكرية حافزاً إياها على ركوب موجة النقد والمراجعة والبناء النظري الشفاف»، **من النهضة إلى الحداثة**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩)، ص ١٤٦.

(١١) كتب عبد الله العروي حتى الآن مجموعة روايات منها: الغربة واليتيم والفريق وأوراق وغيلة. ويتساءل عبد الله العروي: «لماذا أكتب روايات؟ يعني هل هناك ضرورة؟» ويجيب: «هناك فعلاً ضرورة، لأنني أحس أن هناك مشاكل أتناولها =

النظرية على نزعة عقلانية صارمة، بل ويدعو إلى تبني العقلانية بدون أي تنازل للتيارات المناهضة لها.

وإذ يلتجئ عبد الله العروي، أحياناً، إلى الأفق الروائي في ممارسته للكتابة، نجد محمد عابد الجابري، حين يؤطر اجتهاداته النظرية والسياسية ضمن عقلانية ذات طموح أنواري، يستبعد كل اهتمام بالفن وبمجالات المتخيل الإبداعي. فهو يرى أن كتاباته وهمومه الفكرية منصبة أساساً على الكليات. «والعمل الذي أقوم به هو عمل ينصرف إلى اكتشاف الكلي من خلال الجزئيات. الجزئي بالنسبة لي هو طريقي إلى الكلي، وأعتقد أن الذي يكون هدفه هو هذا أو شغله في مرحلة من حياته هو هذا، فإنه لا يستطيع أن يعيش الجزئي من أجل الجزئي، لأن الفن هو أن تكتشف الكل في الجزء.. وبالتالي، فإن ما يتعلق «بالفلكلور»، أو بالخرافة لا أهتم به. الأنتربولوجيات أو ما تهتم به الأنتربولوجيا ليس من ميدان اهتمامي. اهتمامي خاص بالثقافة العالِمة، أي الإبستمولوجيا، العلوم، التفكير العلمي، سواء أكان في هذا الميدان أو ذاك»[(١٢)].

= بالتحليل المبني على العقل، أكان في مجال الإيديولوجيات أو في ميدان البحث التاريخي. ولكن هناك أيضاً مظاهر أخرى في الحياة لا تخضع لقوانين العقل. أولاً: حين أريد أن أخضعها للعقل، لا أتمكن من ذلك، ثم من ناحية أخرى لا أرغب أن أدخل فيها مشاكل العقل، لأنها إحساسات، صعود مباشر للأشياء، مواقف.. وأؤدي إلى القارئ بكيفية مباشرة، هذا الشعور، دون أن تكون هناك وساطة العقل»، «حوار مع عبد الله العروي»، **مجلة الكرمل**، العدد ١١، ضمن ملف عن الثقافة في المغرب، ص ١٧٠.

(١٢) محمد عابد الجابري، حوار مع **مجلة الكرمل**، عدد ١١، ص ١٦٤.

ومن **الإيديولوجيا العربية المعاصرة إلى** آخر ما أصدره من خواطر ومؤلفات، مروراً بالمصنفات التاريخية، والمراجع النظرية، وسلسلة المفاهيم، والنصوص الأدبية، حرص الأستاذ العروي على البناء التدريجي لأهم مشروع فكري أطلق بفضله سلسلة من المشاريع الأخرى التي انطلقت هنا وهناك في الجغرافية الفكرية المغربية والعربية. وطيلة جيلين، تقريباً، والعروي يحلل، ويبني ويدعو ويُعَلِّم. يشعر المرء بمعاناة عميقة تعتمل في نصوصه وهو يكتب، أو حين يقرر الخروج عن صمته لكي يتكلم، كما حصل أثناء السجال الذي دار في أواخر سنة ٢٠١٣ حول اللغة في التعليم. معاناة مثقف، حر وملتزم، مفكر ومربي، كاتب وداعية. وحين تعجز الكتابة النظرية من إيصال استنتاجاتها يلتجئ إلى البيداغوجيا، أو إلى الحكي الروائي لقول ما لا يريد قوله بطريقة تقريرية مباشرة.

□ **ما بين عقل المطلقات وعقل الواقعات.** يدور متن العروي كله حول مفهوم الحداثة. وهو ليس مفهوماً مجرداً، أو عبارة عن مقولة أو فرضية أو شعار، في زمن تضخم فيه الكلام عن «المجتمع الحداثي» لدرجة التسطيح، بل هو جماع منظومة فكرية تحققت تاريخياً في المجتمع الحديث، ولم تتحقق لا قبله ولا في غيره من التجارب، وتحققت، موضوعياً في المجتمع الأوروبي الغربي الحديث بالتحديد. أي أن المجتمع الحديث هو التحقق التاريخي المكتمل ـ أو الذي لم يكتمل بعد في نظر هابرماس ـ للمفهوم. وهذا التحقق هو الإطار المرجعي للمفهوم، ولا داعي للبحث عنه في غيره. لذلك فالثقافة التقليدية أو الكلاسيكية، لا يمكن أن تسعفنا في بناء حداثة خصوصية.

فهذا جهد لا يفيد، في نظر عبد الله العروي. إذ أن مفهوم الدولة الحديث، على سبيل المثال، أشمل وأوسع وأقوى من مفهوم المخزن أو السلطنة، ...إلخ. وينطبق ذلك على العقل والقانون، أو غيره. ومن ثمّ فالعروي، من داخل إلمام واسع بالتراث، يائس من إمكانية توليد المفهوم من داخل التراث بل لا يمكن إعادة بنائه، تاريخياً، إلا بالقطع معه. فالأمر يتعلق أولا وقبل كل اعتبار بمسألة منهج، وهي ليست مسألة هينة أو شكلية بقدر ما هي قضية وعي معرفي بتاريخية تلك القطيعة التي لا مناص من الإقرار بحصولها والعمل على التموقع في سياقها. فما نعتبره عقلاً، أو نزعة عقلانية في التراث، هو، في العمق، بعيد عن العقل. وهنا تنشأ إحدى مفارقات الفكر العربي. سيما وأن العقل لا يحيل على قدرة ذهنية على إنتاج فكر مجرد، بقدر ما يمثل عملية تمتلك ما يلزم من المقومات القابلة للاستثمار بهدف تطوير المجتمع، وتحديث مجالات التربية والتنظيم والتدبير. وما بين عقل المطلقات، وعقل الواقعات المرتبط بالممارسات المتجددة للإنسان، يختار العروي العقل الثاني للخروج من نفق المفارقات التي تشوش على النظر التاريخي المطابق، وتعوق إرادة التحديث. بل إن كل فكر لا ينتبه، أو بالأحرى لا يفهم هذه الشروط لا يعمل، في واقع الحال، إلا على حجب الواقع وتكريس التبعية، إذ الاختيار أمامنا هو إمّا أن نتكلم هذا الكلام، كلام العقل والمصلحة والقوة، وإمّا أن نبقى أوفياء للأخلاق والقيم العتيقة ونموت بموتها، ولا سبيل للتوفيق بين الماضي والحاضر(١٣).

---

(١٣) عبد الله العروي، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، ص ٢٩٥.

من هنا «دعوة» العروي إلى التاريخانية، التي يقول عنها في الكتاب الأول من خواطر الصباح: «التاريخانية أدلوجة البلدان المتأخرة. إدارك التأخر هو إمساك بمنحى التاريخ. هذه ليست دعوة بل مجرد ملاحظة»[١٤] . دعوة أو مجرد ملاحظة، يصعب على المرء اعتبار المسألة «مجرد ملاحظة»، فالتاريخانية لا تعبر فقط عن وعي تاريخي بالتأخر، وإنما هي الجواب العملي عن كل المثبطات السياسية، والمؤسسية، والثقافية التي تتحول إلى عوائق مادية للتحديث، وبرنامج للنهوض من واقع التأخر قياساً إلى تاريخ محقق. والفوات هنا، عندنا، والتحقق هناك، في أوربا والغرب، واقع تجريبي لا نملك حرية قبوله أو رفضه لأنه نزوع جارف لا ينتظر من يركن إلى الدعوة إلى بناء الحاضر والمستقبل اعتمادا على الماضي، أو مرتهن لثقل التقليد. «قلت إن أوربا الغربية انتهجت منذ أربعة قرون منطقا في الفكر وفي السلوك، ثم فرضته منذ القرن الماضي على العالم كله. ولم يبق للشعوب الأخرى إلا أن تنهجه بدورها فتحيا، وأن ترفضه فتفنى. هذا المنطق هو منطق العقل المجرد والمصلحة الاقتصادية وتكافؤ القوى، وهو منطق يسيِّر اليوم العالم كله، شرقه وغربه، إما عن طريق التبعية وإما عن طريق التقليد الواعي. وكل منطق آخر يعتمد على الإيمان والفضيلة والحق المجرد هو منطق إقليمي لا يستسيغه الغير».

إذا كان العروي يركّز، في كل كتاباته على مختلف عوائق

---

(١٤) عبد الله العروي، **خواطر الصباح، يوميات (١٩٦٧-١٩٧٣)** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي)، ص ٢١.

التحديث، فلا بأس من التذكير من داخل نصوصه بالشروط الكفيلة بإنجاز التحديث. فاستدعاء مفهوم العقلانية، في نظره، يفترض مبدئياً في الاجتماعيات والسياسيات، أنه مرتبط، أولاً، بنمو تأثير الطبقة التجارية في الاقتصاد والمجتمع الأوربيين، ومجسد، ثانياً، في التنظيم الاجتماعي وفي السلوك الفردي، وثالثاً، مفصول عن «الأخلاقيات»[١٥]. وأما المجتمع الحديث فهو الذي «استوعب القوانين العقلية البسيطة، التي بني عليها علما الحساب والهندسة، في التنظيمات (الجيش، الوظيف، الاقتصاد، التعليم..) ثم في السلوك لأن الفرد الذي يلقن القواعد ذاتها في المدرسة، في المعمل، في المتجر، في الجيش، في الوظيف، يتعود عليها إلى حد الاجتياف فينظم حياته العائلية، حسب مقتضياتها. تتعود عينه وأذنه على قواعد التناسب الهندسي فيتكون لديه ذوق خاص نلاحظ تأثيره في المعمار، في الهندسة، في الموسيقى، في الرسم...

إذا اصطلحنا على أن المجتمع الذي يتحلى بهذه الصفات هو المجتمع الحديث توفرت لدينا معايير موضوعية نقدر بها حداثة أي مجتمع كان. من هنا أهمية دراسة البيروقراطية ـ الحكومية والمؤسسية ـ (المتعلقة بالمؤسسات الاقتصادية الخاصة) في البحوث الاجتماعية والسياسية حول المجتمعات غير الأوربية»[١٦].

---

(١٥) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١)، ص ١٦١.

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٦٤.

ليس هنا مجال استعراض ما يراه العروي ضروري للانخراط في زمن العالم، فكتاباته بقدر ما تشخص وتعري معضلات التحديث في المجتمع المغربي، لا تكف تؤكد على ما يسعف على استنباته وإدماجه في نسيج الدولة والمجتمع والثقافة. منذ أن دشن مشروعه بـ **الإيديولوجيا العربية المعاصرة** مروراً بـ **الخواطر**، إلى **ديوان السياسة** وهو مسكون بشروط نهضة المغرب، ومفجوع من تأخره، ومندهش من ضعف نخبه، يقول في **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**: «لقد ولدت محاولتنا من تأمل وضع خاص: وضع المغرب اليوم. وما من شخص يتمالك نفسه من إبداء الدهشة إزاء العجز السياسي والعقم الثقافي اللذين تبديهما النخبة المغربية». نص مكتوب، بهذه القوة، في الستينيات. وقد يجتهد أي واحد منا للقول بأنه ما يزال يمتلك راهنية مثيرة، لأن المتأمل للوضع المغربي الحالي قد تنتابه الدهشة، كذلك، مما يسود العمل السياسي من عجز، وما يسيطر على الحياة الثقافية من تسطيح.

لا يكف الأستاذ العروي في حديثه عن النخبة والمثقفين عن التعبير عن قدر كبير من المرارة إذ اعتبر منذ **الإيديولوجيا العربية المعاصرة** أن «أمرنا لن يصلح إلا بصلاح مفكرينا»، بل ولا يتردد من إعلان استيائه من ضعف الوعي التاريخي برهانات الزمن ومستلزمات التحديث والحداثة، وعبر أكثر من مرة عن امتعاض من العجز عن فهم المداخل الضرورية للتحديث، واستيعاب الفكر الحديث، حتى ولو تم رفع شعارات الإصلاح أو الثورة أو التحديث أو التأهيل، ..إلخ. وقد استعمل العروي في حديث مع بعض شباب أقصى اليسار في بداية السبعينيات في مجلة **أنفاس**

لفظة «سوء التفاهم»، لأن خطابه عن التاريخانية، وشروط التحديث لم يتم تلقيه بالشكل المطلوب من طرف مختلف أصناف النخب السياسية والثقافية. بل الأنكى من ذلك عملت السلطة السياسية منذ ما يقرب من أربعة عقود، على منع التفكير، وشوشت على العلوم الاجتماعية والإنسانية، وحاصرت الفلسفة وكل مصادر الفكر النقدي، وانخرطت في عملية مزدوجة تقضي بتنشيط ثقافة التقليد، و«أسلمة» برامج التعليم، وبناء مؤسسات ذات طابع حديث مع إفراغها عموماً في نفس الآن من مضامينها ووظائفها التحديثية. مما يدعو إلى الملاحظة بأن عقل السلطة في الصراع المحتدم على البقاء لم يكتف بتكريس ما يعوق تحديث الدولة والمجتمع، وإنما استند إلى آليات إيديولوجية ومؤسسية عملت على «تحديث» هذه العوائق باستدعائها لمرجعيات حديثة في تكريس التقليد، أو مستندات تقليدية لتدبير المؤسسات الحديثة.

يؤدي المغرب ثمناً باهظاً بسبب إعاقة التفكير ومحاصرة مجهودات فهم وتحليل التحولات الجارفة التي تعرفها مقومات المجتمع. شهد المغرب تحولات كبرى، وعلى أكثر من صعيد. عدد سكان المدن أصبح أكبر من سكان البوادي، نسبة النساء أكثر قليلاً من نسبة الرجال. ما يقرب من ٢٠ ٪ من العائلات تعولها نساء. مظاهر وتعبيرات ثقافية انفلتت من عقالها. تنامي مضطرد للتدين، مطالب لغوية وهوياتية متصاعدة، تفاوتات اجتماعية تزداد باستمرار، تراجع مهول لدور الجامعة، التباس في وظائف المبادرات الخاصة، في الاقتصاد، التعليم والإعلام... فوضى لغوية غير مسبوقة، استقالة أو ضعف النخب، بأصنافها واختلاف

مجالات تدخلها... ظواهر تعتمل في المجتمع المغربي الذي قال عنه يوماً جاك بيرك بأنه يعاني من نقص في التحليل. كما عملت السلطة السياسية في المغرب، في سياق التحكم في مقدرات المجتمع، ومحاصرة البادية وإهمالها اقتصادياً، عملت بالموازاة مع ذلك على تفكيك فضاءات المدن وتشجيع التعامل العشوائي مع المكان والمعمار، وتقطيع المدن بطرق تشوش على كل أشكال المشاركة في المجال المديني، مما يسمح بالملاحظة بأن أربعة عقود من تدبير المدن بهذه الطريقة تحول إلى عائق موضوعي أمام تحديث المجتمع، سيما وأن كثيراً من المهتمين بالإصلاح والتحديث يؤكدون بأنه لا يمكن إصلاح المجتمع من دون البدء بإصلاح المدن.

ويبدو أن قوة هذه التحولات ورسوخ العوائق المعطلة للثقافة العقلانية ولإرادة التحديث، والشعور بالعجز على التأثير على تطور الأشياء، كل ذلك يفترض الإقرار، أولاً بأن هناك نقصاً مهولاً في بحث وتحليل وفهم هذه الظواهر التي تزداد تعقيداً يوماً بعد يوم؛ وثانياً، بأنه يتعين إعادة النظر في طرق تفكيرنا في المفارقات الكبرى التي تنتجها هذه الظواهر في السياسة والمجتمع والثقافة. وعدم الاكتفاء بالدعوة إلى إعمال النقد، والانخراط في معاينات وأشكال تشخيص موضوعية للظواهر السوية والمرضية التي أفرزتها عقود من الحِجر والوصاية على العقل والإرادة.

لقد أنتج الأستاذ عبد الله العروي نصوصاً من أعمق ما كتب عن الفكر السياسي والدولة باللغة العربية. ويتبين من كثير من تحليلاته أن للدولة دوراً تحديثياً طلائعياً. وسواء تناولنا الدولة

من زاوية الهدف، أو التطور أو الوظيفة، أو استدعينا القانون، الفلسفة، التاريخ، أو الاجتماعيات، أو اعتبرنا الدولة تتأرجح بين نمطين سلطاني مملوكي وتنظيمي عقلي[١٧]، فإنه في كل الأحوال يصعب القول بوجود نموذج واحد للدولة، حتى ولو فرضت الليبرالية الجديدة مناهج وقواعد وشروطاً قصد تعميمها، أو دعت إلى القطع مع المرجعيات السياسية التي جعلت من الدولة/ الأمة إطاراً تنظيمياً ومؤسسياً قادراً على خلق التوازن بين حسابات السياسة، وتحولات الاقتصاد ومطالب المجتمع. وأمام سطوة العوامل الاقتصادية ولاسيما المالية منها، وانهيار العمل السياسي، يفرض الرأسمال المالي شروطاً على الدولة تحت شعار ضرورة إدخال إصلاحات على مؤسساتها الاقتصادية، وأجهزتها المالية والإدارية والتعليمية، وعلى اختياراتها الاجتماعية والثقافية. من بين هذه الشروط توافر القواعد الأساسية المتمثلة في الاستقرار المالي الماكرواقتصادي، الاستقرار السياسي، التوازنات المالية الكبرى، وخلق مناخ جاذب للاستثمارات الخاصة الخارجية منها على الخصوص، تحرير الاقتصاد، رفع المراقبة على الأسعار، والتبادل، والرساميل، وإدخال المرونة في علاقات الشغل، وإقامة نظام جمركي غير حمائي، ونظام جبائي محفز، وخوصصة المنشآت، وإصلاح الإطار القانوني والجهاز القضائي، والتخفيف من ثقل الإدارة، إلخ. وظائف جديدة يتعين على الدولة القيام بها كما

---

(١٧) عبد الله العروي، **من ديوان السياسة**، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٩)، ص ٧١.

تتصورها المنظمات المالية والتجارية والإعلامية المرافقة لحركة العولمة.

اعتباراً لذلك، وللتأرجح الذي تشهده الدولة عندنا بين ثقل التاريخية وضرورة التاريخانية، لا يهم العروي إلى أي حد يمكن الاستجابة لشروط اقتصاد السوق مع القول بإمكانية تحقيق أكثر ما يمكن من مكاسب لأكبر عدد ممكن من الناس وفي كل الميادين؟ وهل كل فكر يقبل بأسس اقتصاد السوق مسموح له بأن تكون له تطلعات شاملة؟ وهل ما يزال للإرادة الشعبية، من خلال الاقتراع والانتخاب، دور في تقرير مصير الاختيارات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الكبرى للدولة؟

الدعوة إلى التموقع في التاريخ الذي حقق الغرب العقلانية داخله، من زاوية أن لا خيار لنا آخر إذا ما أردنا الانخراط في عملية التحديث وإدماج مفعولاته إيجابياً، والعلم بأن هذا الغرب الذي تمكن من تكوين جدلية نادرة في التاريخ بين المعرفة والسلطة، والقوة، لا يعني أن هذا الغرب يتحرك دائماً في تعامله معنا بعقلانية، أو استناداً إلى مبادئ أنوارية عليها أقام مشروعه التاريخي، سواء حين يحترمها أو حين ينحرف عنها. وقد سبق للعروي أن لاحظ هذه المفارقة في الكتاب الأول من الخواطر: «عقلانيتهم تولد لا عقلانيتنا، إلا أن الأولى ليست في مستوى الثانية. وهذا فارق لا ينتبه له الكثيرون، منّا ومنهم. لو كنا نرد باللاعقلانية على لاعقلانيتهم لجاز الأمر، ولكننا نعمم جاعلين منها (أي لاعقلانيتنا) قيمة قيِّمة، خاصة بنا، قابلة للتعميم، فنرد بها حين لا يجب ولا يفيد. المأساة هي أن يضطرك الخصم إلى ارتكاب

الخطأ والتمادي فيه»[١٨]. فكيف، إذن، يمكن التعامل الإيجابي، والمنتج، مع آخر، أو خصم يتصرف مع العالم اعتباراً لمصالح وتوازنات محسوبة، بل ويصر على أن يحشرنا، أو يضطرنا إلى مراكمة الأخطاء باللجوء إلى نوع من النكوص الهوياتي الذي كثيراً ما تترتب عنه ردود أفعال لا عقلانية؟

لا جدال في أن نصوص العروي تؤكد، باستمرار، على حاجتنا إلى التفكير، والسؤال، والخروج من دائرة ثقافة الانغلاق والاستنساخ، ومن التكرار المُمل للكلام الجاهز، ومن الخطابات السطحية التبريرية التي تحطّ من ذكاء الإنسان، وتزج به في عالم تطغى فيه العادة، والتكلس والجمود. وأن ما أنتج تحول إلى قيمة في ذاتها تنتزع الاعتراف الضروري من كل من يقترب من مجالات التاريخ والاجتماع والسياسة والفكر والتعبير. وباجتهاداته النظرية والفكرية فرض الاعتراف، المعلن أو المحتشم، على وسط لا يقر بقيم الاعتراف. بانخراط فكري لدرجة الصوفية، وبجرأة عزَّ نظيرها، ألف، وكتب ودافع عن شروط الانتماء إلى الزمن المعاصر. حاجج الأطروحات المختلفة التي شوشت وتشوش على التفكير في هذا الزمن من حيث كونه يستند إلى تاريخ وتجارب ومفاهيم ومؤسسات. إصرار مبدئي دائم على القول بأنه لا مناص من إدماج التاريخ في الفكر والعمل، وفي استنبات قيم الحداثة في أنسجة الدولة والاقتصاد والمجتمع والعلاقات والسلوك والذوق.

---

(١٨) عبد الله العروي، **خواطر الصباح**، ص ١٥٣.

في الشروط الفكرية والإبستمولوجية لاستعمال مفهوم الإيديولوجيا

محمد سبيلا

أستاذ الفلسفة، جامعة محمد الخامس، الرباط

كتاب **مفهوم الإيديولوجيا** للأستاذ عبد الله العروي الصادر سنة ١٩٨٠ هو كتاب ذو وجهين أو ذو وظيفتين.

فهو من جهة أولى **صك إدانة** للفكر العربي الحديث الذي استعمل بشكل عشوائي ومتسيب مفهوماً أساسياً في الفكر الغربي والكوني الحديث، مفهوماً له تاريخ خاص وتحديدات خاصة وشروط استعمال خاصة يبدو أن مستعمليه العرب لم يفقهوا فيها شيئاً ولم يراعوا الشروط الفكرية والمنهجية والمعرفية المرتبطة بالمفهوم.

من خلال ذلك نستشف نوعاً من الإدانة الفكرية والمنهجية والإبستمولوجية للفكر العربي الحديث والمعاصر (بمكونيه الفلسفي والعلمإنساني) من حيث أنه لم يستوعب بعمق مكونات ومسارات وخلفيات الفكر الغربي ترجمة وعرضاً.

ومن جهة ثانية، فالكتاب درس **فكري** للثقافة العربية الحديثة حول جذور المفهوم وسياقاته الفكرية المختلفة والتراكمات الدلالية والمدرسية التي تلازمه. وبدون الوعي بذلك، فإن استعارة المفاهيم والنظريات من الفكر الغربي ستظل مشوهة وناقصة وتفتقد أدنى الشروط الفكرية والمنهجية لإمكان استعمالها استعمالاً أداتياً موفقاً.

صك الإدانة صفعة والدرس درس بالمعنى القوي للكلمة أي توضيح وعبرة.

يميز العروي في تاريخ الفكر بين لحظتين أساسيتين لحظة «الميتوس» ولحظة «اللوغوس». اللحظة الأولى طويلة في تاريخ البشرية حيث كان يتم تفسير عدم مطابقة الأفكار للواقع إما بفرضية الشيطان أو ما ماثلها من وساوس وهلاوس تتدخل لتشوه وتحرف الرؤية والأفكار عبر إحداث أعطاب حسية أو عقلية أو نفسية بصورة عامة.

اللحظة الثانية وتشكل بداية قطيعة مع التفسير الأسطوري وتتمثل في بداية التخلص من الفرضيات الغيبية غير الملموسة (كالشيطان والظلام..) في اتجاه بلورة علم للأفكار بشكل متدرج (كونديياك ـ فرانسيس بيكون ونظريته عن الأوهام ثم دوتراسي والمدارس العقلانية والتجريبية...) وخاصة لدى فلسفة الأنوار التي احتد معها الصراع مع الكنيسة التي كانت تعتبر المفكرين أداة مسخرة في يد الشيطان لتدمير الكنيسة وأفكار المسيح في حين كان المفكرون يرون في الكنيسة سلطة ظلامية (وهي استعارة تحيل بشكل غير مباشر على قوى شيطانية كونية خفية) تعوق العقل

الإنساني عن التوصل إلى نور المعرفة والحرية وتكرس الاستبداد الديني والسياسي (ص ٢٢).

بداية تبلور مفهوم الإيديولوجيا يرتبط إذن:

- بصراعات الأنوار والكنيسة في توصيف أسباب الخلل الفكري من الفرضيات الغيبية إلى التعليلات الحسية أو الفكرية الملموسة المرتبطة بعوامل أو دوافع إنسانية نفسية، عقلية، اجتماعية بحتة: حب السلطة، الرغبة في ممارسة الاستبداد، المصلحة بعيداً عن فرضية الشيطان والأرواح الخبيثة.

- التبلور المعرفي للعلوم والفلسفات التي تعنى بالأفكار من حيث مكوناتها وتطوراتها ووظائفها المختلفة.

- بتبلور مفهومي المجتمع والتاريخ مع ما يرتبط بذلك من نزعة نسبية (اجتماعية وتاريخية) بعيداً عن أية أحكام مطلقة، ومن بعد نقدي.

يرى العروي أن الفكر السابق على القرن الثامن عشر لم يعرف مفهوم الإيديولوجيا لأن التطور الفكري لم يكن ميسراً لنشأته ولنظرته، وبالتالي وكأنه لم يكن في حاجة إليه.

بعد ذلك يفصل العروي الحديث حول الإيديولوجيا في عصر الإيديولوجيا مميزاً بين عدة استعمالات مجالية للمفهوم (مجال المناظرة السياسية، مجال اجتماعيات الثقافة، مجال نظرية المعرفة والكائن)، وكذا بين السياقات النظرية العديدة التي تشترط وتؤطر المفهوم، وكذا تراكمات المعاني الدلالية والوصفية والنقدية التي تناضدت فيه، وأيضاً وظائفه المختلفة (الإنجاز أو الفعل، الإدراك

والمعرفة، الظاهر والباطن) أي مجمل الارتباطات الفكرية والمنطقية العضوية لهذا المفهوم الذي تخاطفه الباحثون العرب ليلووا عنقه ويستعملوه «بسذاجة» بعيداً عن أية اشتراطات أو هموم معرفية أو إبستمولوجية.

فالوعي بتاريخ تطور المصطلح، وبمجالات استعماله وبشروط استثماره، والوعي بدلالاته المتراكمة، وكذا بوظائفه أي بشروطه وشبكياته هو الشرط الضروري لإمكان استعماله استعمالاً مجدياً.

وتلك هي الفرائض الفكرية الغائبة في الفكر العربي الحديث.

يتتبع العروي ثلاثة مدلولات كبرى للإيديولوجيا:

- الإيديولوجيا كقناع، أو كوهم، أو كوعي زائف، أو كقناع فكري يخفي المصلحة الطبقية (ماركس)، أو حقد المستضعفين (نيتشه)، أو رغبات الفرد (فرويد)، أو المصالح الاقتصادية للفئات الاجتماعية والسياسية المتصارعة (مانهايم والاجتماعيات الألمانية).

- الإيديولوجيا كرؤية عامة للعالم، أو بتعبير المؤلف كرؤية كونية مرتبطة بفترة تاريخية، وتعبر عن روح العصر (هيغل) أو البنية الفوقية العاكسة لعلاقات الإنتاج السائدة في فترة تاريخية أو في نظام اقتصادي معين (ماركس)، أو المماثلة لما يسميه ماكس فيبر النموذج المثالي المطابق والمعبر عن تجربة تاريخية أو نظام اجتماعي معين، أو عن تصور كوني يعكس البنية العامة لروح حقبة تاريخية أو طبقة اجتماعية (مانهايم).

- الإيديولوجيا في مراوحتها بين المعرفة والكينونة، وفي إطارها يستعرض العروي العوامل الأساسية المحددة لنوع الكينونة

ولنوع الوعي المتولد متوقفاً عند دور تقسيم العمل عند ماركس، ودور البضاعة عند ج. لوكاتش، وعند دور السوق لدى ألتوسير. ينتهي العروي بعد كل ذلك إلى استخلاص «التشابه البنيوي» بين المستويات والاستعمالات المختلفة والمتمثل في التمييز بين الظاهر والخفي، بين الملموس الظاهر، والحقيقي الخفي، وبين الوجود القناعي، وبين الخفي الباطن.

في هذا المستوى، يلح العروي على ضرورة الوعي الكامل بالمكونات والحدود الخاصة بكل علم أو بكل تخصص معرفي مركزاً على ضرورة التمييز الواضح بين المستوى الأنطولوجي والمستوى الاجتماعي، لأن عدم الوعي بهذا الفرق يوقع الباحث أو المستعمل خلسة في الخلط بين المنشأ الاجتماعي للأفكار والأصل البشري للأفكار والتمثلات عامة.

بعد العروض الدقيقة التي يقدمها المؤلف والتي تعكس فهما عميقاً لمكونات الفكر الغربي ينتهي إلى أن مفهوم الإيديولوجيا:

- مفهوم مشكل أو إشكالي؛

- مفهوم غير بريء؛

- مفهوم محدود ومحدد الصلاحية، لذا يتعين تحديد مجالات ومستويات صلاحيته الدلالية ويوصي بـ:

- ضرورة استعماله بحذر بل «الاستغناء عنه في أكثر الحالات» (١٢٧ ـ ١٢٨)؛

- تجنب التناقض الذي يمكن أن يوقع فيه إن لم يتم الوعي

بعدم براءته، وإذا لم يتم الكشف عن الخلفيات والمضامين الفكرية الكامنة فيه؛

- فرز وتحديد المجالات التي يمكن أن يصلح أو يصح استعماله فيها وبخاصة في التحليل السياسي والاجتماعي والتاريخي (١٢٧).

أما التنبيه الأكبر في الكتاب فهو التنبيه لا فقط الى الارتباطات الفكرية للمفهوم بل أيضاً إلى الخلفية الإيديولوجية (أو الفلسفية العميقة) لمفهوم الإيديولوجيا نفسه. «فمن يتصور عالمين متعارضين: عالماً فوقياً وعالماً تحتياً، عالم حق وعالم باطل، ويعتقد أن الإنسان في العالم الثاني يستطيع الاطلاع على العالم الأول عن طريق الكشف، من يتصور هذا ينفي ضمنياً المجتمع والتاريخ والعلم القابل للاكتساب، فهو لا يحتاج إلى مفهوم الأدلوجة» (ص ١٢٨).

أود أن أكمل هذا التحليل بالإشارة إلى أن العديد من التحليلات الفلسفية والسوسيولوجية تبرز أن الإيديولوجيات هي ديانات العصر الحديث، أي المعتقدات البديلة التي تجمع بين الشكل العقدي والمحتوى الدنيوي.

كما أود الإشارة أيضاً إلى أن التحليلات الفلسفية والسوسيولوجية في العقود الأخيرة اتجهت نحو التمييز بين الإيديولوجيا والثقافة عامة (سواء من حيث مضمونها أو من حيث آلياتها)، وبالتالي نحو فرز الإيديولوجيات السياسية كمنظومة تمثلات ومعتقدات ترتبط بفئة أو بشريحة اجتماعية محددة في

اتجاه التعبير عن واقعها، وعن رؤيتها ومصالحها وطموحاتها عبر ومن خلال آليات بعضُها واعٍ بذاته وبعضها غير واعٍ بذاته. وهذه المعتقدات تتجه باستمرار نحو الانغلاق والاجترار والتكرار ونحو التمحور حول «شيمة» مركزية يشدّها طابع أهوائي مفرز لمعايير قيمية ومتجه نحو غائية هي الانشداد الذاتي والاستقطاب الخارجي، والإنسناد إلى بنية تنظيمية أو مؤسسة تفرز باستمرار إشارات إيجابية ورمزيات استقطابية.

في هذا المنظور تكتسب الإيديولوجيا السياسية صبغة أداة سياسية تتغيا التوحيد الداخلي، والتسويغ والتبرير، إما عبر الإخفاء أو الإبراز أو التأويل، وكذا التعيين والتسمية والغربلة والتجويز وغيرها من الوظائف والآليات.

وكلما تم فرز الإيديولوجيا عن الثقافة (بما فيها الثقافة السياسية) تم تحديد متنها وتحليل آلياتها المختلفة. وفي هذا الصدد تبدو تحليلات نيتشه وفرويد أقرب إلى الثقافة عامة منها إلى الإيديولوجيا بالمعنى الحصري؛ وهي الأبعاد التي ركز عليها المحللون السوسيولوجيون الفرنسيون على الأقل ومن أبرزهم بيير بوريو وجوزيف غابل وجان بشلر ورايمون بودون وهي التحليلات التي تبزها تحليلات العروي عُمقاً وسَمْقاً.

فكرة الزمن في كتاب السنة والإصلاح

محمد المصباحي

أستاذ الفلسفة، جامعة محمد الخامس أكدال ـ الرباط

«السُّنة» تخاف في كل لحظة ظهور بدعة جديدة أو بعث أخرى قديمة... تخشى غير المعهود، حتى البسيط التافه، في الملبس أو المأكل أو الأثاث أو النطق، وقبل وفوق هذا»، **السنة والإصلاح**.

«كل فلسفة هي رواية عقلية يلهمها الزمن للمفكر».

A. Laroui, *Islamisme, modernisme, libéralisme*, Centre culturel arabe, Casablanca.

القارئ لأعمال المؤرخ والمفكر عبد الله العروي، يلاحظ عنايته الخاصة بالزمن، وهذا أمر غير مستغرَب منه، أولاً لأن مهنة المؤرخ، التي هي مهنته الأصلية، هي النظر في الزمن البشري، أو بالأحرى في كيفية تعاطي الإنسان، وبخاصة الإنسان العربي المسلم، معه؛ وثانياً لأن مهنته البَعدية، التي هي الفلسفة، هي تفكير في الزمن، كما عرّفها في كتاب **السنة والإصلاح**. لكن لا ينبغي أن يذهب بنا الظن أنه سيتناول مفهوم الزمن تناولاً فلسفياً، أي تناولاً نسقياً ـ ميتافيزيقياً، كأن يدرجه، بمعية مفاهيم لازمة له

كالوجود والواحد والطبيعة، ضمن مفاهيمه الخمسة المشهورة، فوَلَعُه بالإشارة للزمن بلواحقه المختلفة لا تتعدى حدود العقل العملي وبخاصة ما يتصل بالتاريخية أو فلسفة التاريخ. إنه التزام بالزمن قبل أن يكون تأملاً فيه، لأنه يرى أهل ملته وزمانه غارقين في زمن غير زمانهم، يطلبون الكفاية منه دون التطلع إلى غيره، ولهذا نجده يضع عنواناً فرعياً لكتابه، أسقطه الناشر، هو «عقيدة لزمن الشؤم»[1].

تواتر مفهوم الزمن في أعماله بتعييناته المختلفة من حدث وبدعة وجدة وذاكرة وتوبة وسنة وإصلاح، ...إلخ.، وعلاقاته المتعددة بالتصنيف والنسق والتأريخ والذاكرة والتوبة ...إلخ.، موازاة لتواتر اسمَيْ الحدث والحداثة واسمَي العقل والعقلانية واسمَي الحرية والليبرالية، تجعل منه مفهوماً عملياً معبئاً ومحرضاً على توجيه نظرتنا الزمنية نحو المستقبل، لا مجرد أداة إبيستيمولوجية للوصف والتصنيف[2].

لن نغامر باستعراض مفهوم الزمن عبر كتبه ومقالاته وحواراته العديدة، فهذا موضوع نتركه لبحث لاحق، وإنما سنكتفي بتتبع

---

(١) حوار مع عبد الله العروي أجرته مجلة **لاروفي إيكونوميا**، العدد الخامس، نونبر ٢٠٠٨، وقامت جريدة المساء بترجمته.

(٢) عن شغفه بربط الزمن بالتحديث يذكر في مستهل محاضرة له: «كوننا نبدأ هذا اللقاء ليس في الوقت المقرر، بل قبله بخمسة دقائق، فهذا دليل على أننا قطعنا بعض الأشواط في طريق أو مسيرة التحديث»، ع. العروي، **عوائق التحديث** (الرباط: منشورات اتحاد الغرب، ٢٠٠٦)، ص ٩.

الأقوال المتصلة بالزمن في كتاب **السنة والإصلاح**، مع إشارات عابرة لأعماله الأخرى إن اقتضت الحاجة إلى ذلك.

□ **معاني الزمن ووظائفه**. يتخذ الزمن عند العروي عدة معاني تتراوح بين الزمن العتيق، زمن الأنبياء إبراهيم وإسماعيل...، والزمن الحديث الذي يفاجئنا كل يوم بابتكاراته وفتوحاته العلمية والفنية ويفرض علينا التكيف معه. كما يقوم الزمن، من جراء تعدد معانيه، بأفعال متعددة ومتناقضة، فهو يبني ويدمر، ينشئ ويخرب، يربط ويقطع، يكرر ويجدد، يخلق الأمل ويبعث على القنوط. وبسبب ذلك يتخذ الزمن أسماء واستعارات كثيرة، كالدهر والناموس والسيلان والحدث والذاكرة والزلزال والتقدم والانحطاط... و«الزمان الأنفسي في الزمان الآفاقي»[٣].

ما يلفت انتباهنا في كتاب **السنة والإصلاح** هو أن عبد الله العروي كان ينظر إلى الزمن بوصفه مبدأ خطيراً في حياة الإنسان في علاقته بالكون وبالآخرين. فهو قادر على تغيير مواقفنا من كل شيء، «من الكون والمجتمع والسياسة والأخلاق»، وعلى تبديل علاقاتنا بأي شيء «بالطبيعة وبالجسد وبالأسرة وبالسلطة»، أي باختصار الزمن أداة من أدوات الحرية. وقد أجملَ العروي التعبير عن قدرته على التغيير بعبارة طريفة قائلا بأن «الزمن مخلاف»[٤].

---

(٣) مفهوم التاريخ، **الألفاظ والمذاهب**، ط ٤ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي)، ٢٠٠٥، ص ٣٨٦.

(٤) عبد الله العروي، **السنة والإصلاح** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨)، ص ٨٨.

وقد ارتبط الزمن عند العروي بالنقد والتغيير، سواء بمعنى أنه يحرّض عليهما، أو بمعنى أن يكون هو نفسه موضوعا للنقد. وبقدرته الشاملة على التغيير هذه، يكاد الزمن يتخذ هيئة القَدَر الخارج عن نطاق الإنسان، والغريب عنه، والقادر على إرغامه على الرضوخ له والتكيف مع إكراهاته. مما يعني أن الزمن فاعل فينا، لا فاعل بنا، فهو فعل التجديد غير المتوقع الذي يتجاوز الإنسان ويرغمه على التكيف معه والتلاؤم مع عواقبه. ولذلك كان الزمن هو زارع القلق في الإنسان، قلق يجعله في مواجهة ذاته، لذلك نجده يتساءل: «هل من الضروري أن ننتظر أن يفعل بنا الزمن هذه الأفاعيل، أن يرغمنا على التكيف؟ هل من الضروري أن نفاجأ باكتشافات، علمية وتاريخية، مذهلة لنغير من أحوالنا؟»[٥]، لعل سؤاله هذا نابع من خشيته من أن «يُكتب علينا نحن أيضاً التيه والتحريف»[٦]، كما حدث للسُّنن السابقة.

ويمكن توظيف الزمن تارة لإحداث التعاقب والتسلسل الزمني ضمن سجل تاريخي معين، «كرصد المقالات في تسلسلها الزمني حسب ما جاء في السجل الهلستيني»[٧]، أو لانتقاد استعماله لاصطناع تسلسل تعسفي يتوهمه بعض مؤرخي الفلسفة الغربية الذين يدّعون بأن «الفلسفة الحديثة إحياء للفلسفة القديمة متجاوزين الحقبة الوسيطية، سيما المتصلة بنا... [و] العلم التجريبي، هو وليد

---

(٥) المصدر نفسه.

(٦) المصدر نفسه.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢١.

التأمل اليوناني القديم»، فلا يذكرون قط «ماذا كان قبل الإغريق، [وإنما] يضمنوه فقط؟» في تاريخهم خلسة[٨]. يرد عليهم بأن «لا مبرر لكلا الحكمين سوى إلغاء التسلسل الزمني». وهذا الإلغاء التعسفي يدعو حتماً إلى معاداة التاريخانية وتحويلها إلى نظرية عامة يسهل تفنيدها[٩]. يواجه عبد الله العروي هذه التاريخانية بتاريخانية مضادة مفادها أن الحداثة تعود بأصلها إلى الإسلام، وليس إلى اليونان والرومان الأوائل، لأن حضارة الإسلام هي التي حملت بذور الإنسية والحرية والعقلانية إلى الغرب، وكأن الحداثة وليدة الفقه والكلام الإسلامي بجهة ما!

□ **الزمن بين الاستمرارية والقطيعة.** وتارة أخرى، يوظف العروي الزمن ضد الاستمرارية الزمنية، والدعوة إلى تبني مفهوم القطيعة في مساره، ولو أنه يلح على الترتيب والتعاقب الزمني عند التأريخ. وهو مقتنع بضرورة القطيعة الزمنية إلى درجة أنه قال إن «مَن نفَى أو تجاهَل ضرورة القطيعة، أصبحت جهودُه تحقيقية تافهة». وما ذلك إلا لأن الزمن العربي مريض بالماضي منذ قرون، ولم يعد من الممكن تحمّل هذا الداء اليوم، لأنه يهدد هذه الكتلة التاريخية والثقافية بمزيد من الاستغراق في التخلف. أمسى البقاء في الماضي أو العودة إليه مهمة مستحيلة لأنها تلغي الزمن باعتباره أداة خلق وابتكار. الماضي آفة عند العروي سواء بِوَجْهِهِ المشرق أو بوجهه المظلم المعادي للعلم والمدنية، فهو لا يؤمن بقولة أحد الفلاسفة المعاصرين «بإننا نحتاج إلى حضور الماضي لتأمل

---

(٨) المصدر نفسه، ص ١٢.

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٨، يعبر عن هذه الفكرة بقوة في **خواطر الصباح ٣**.

المستقبل من خلال فتات الحاضر»، لأنه كان يعتقد أن مشكل الزمن العربي أن ماضيه لم يمت، ما زال يحتضر منذ زمن طويل. إنه ميت إكلينيكيا، ومع ذلك ما زال أهلنا متشبثين به، اعتقاداً منهم بأنه هو حلهم السحري. يتعلق الأمر، إذن، بزمانين كما كان يقول سارتر، زمن رديء مشؤوم هو الماضي الذي يشبه «ما قبل التاريخ» في نظر العروي، وزمن سامي متفائل هو المستقبل الذي يشبه «بداية التاريخ» الحقيقي، تاريخ الإنسان الحاضر. وهذا يوحي بأن الحاضر، المُفعَم بالمستقبل، هو شفاء الزمن العليل بتحريره من «أجندا» الماضي، للتفرغ لإنجاز «أجندا» الحاضر. ونحن لا نخفي أن الحكمة تقتضي أن لا يتجاهل الزمن ماضيه، لكنه إن فعل ذلك، فعليه أن يظل يقظاً، ينظر إليه من خلال تحديات الحاضر. هكذا تبدو التاريخانية، من جهة، قدرة على الإحساس «بنهاية التاريخ»، تاريخنا الخاص تمهيداً للقطع معه، ومن جهة أخرى، مسؤولية لبناء تاريخ جديد في إطار زمن جدلي خلاق قادر على إدخال النسبية والتعدد والتحول في أحكامنا وتحليلاتنا. غير أنه بدا لنا من تأملاته وارتياضاته في كتاب **السنة والإصلاح** أن عبد الله العروي اكتفى بممارسة قطيعة أفقية مع الزمن، وأهمل القطيعة العمودية، ولعلها هي الأهم.

كان توظيف الزمن مناسبة لوقاية الفكر من السقوط في النزعة التأملية المتعالية عن حركية الوقائع المعرفية والإيديولوجية والسياسية، ودعوة للانخراط في معمعة التغيير الثوري. واعتناق الرؤية الزمنية في البحث التاريخي والإيديولوجي شرط لا يمنع من البحث عن المعرفة، بل يمكن اعتبارها شرطاً ذاتياً للوصول إليها،

وإلا فإن اللاتاريخية، أي اللازمنية، لا تستطيع أن تنتج شيئاً، لا علماً ولا معرفة ولا تاريخاً، وغاية ما تستطيعه هو إنتاج العقيدة والإيديولوجية، أي تجميد حركة الزمن عند نقطة «السلف الصالح». هكذا تكون الرؤية الزمنية بحكم قدرتها على النقد والنفي، قادرة على تخليصنا من التبعية للآخر، سواء كان منّا أو من غيرنا، وعلى حثنا على أن نكون أبناء زمننا، أن نكون أنفسنا.

اتخذ الزمن، عند العروي، أوضاعاً مختلفة، فأحياناً يتجلى كتقدم وأخرى كانحطاط، تارة يظهر متصلاً متسلسلاً وأخرى منفصلاً متقطعاً، حيناً يكون هادئاً سكونياً، وحيناً آخر تتخلله انفجارات هائلة مدمرة. وبصفة عامة، الزمن يبقى في مظاهره المختلفة في جريان دائم لا يعرف الاستقرار والتوقف، «فكل ما يوجد محكوم عليه بالتلاشي والانحلال». وقناعتنا أن الزمن لا يكتفي باتخاذ التطور صفة ذاتية له، أي الانتقال التدريجي من العدم إلى الوجود، بل قد يتجلى أيضاً على شكل قفزة غير منتظرة، وربما عنيفة، تنقل الإنسان من كهف الوجود إلى فضاء الصيرورة.

□ **بين السبق الزمني والسبق المنطقي.** وقد يدخل الزمن في تنافس مع المفهوم أو المنطق على حيازة الأسبقية. والعروي، وإن كان مؤرخاً، لا يُخفي تفضيله التنصيف المفهومي على التصنيف الزمني في مضمار تمييزه للمذاهب الكلامية، إذ يصنفها حسب مضامين الإيمان، العدل، الخلافة ...إلخ. لا حسب تعاقبها الزمني[١٠].

---

(١٠) عن تمييزه بين التصنيف المنطقي والترتيب الزمني يقول: «تتردد كتب الفرق بين التصنيف المنطقي، أي حسب المضامين (الإيمان، العدل، الخلافة، =

كما يعطي الفلسفة بالقياس إلى علم الكلام «أسبقية مفهومية ومنطقية، دون أن نستطيع أن نجزم بأسبقية زمنية»[١١]. لكن هذه الأسبقية المضمونية ليست مطلقة، فقد تحظى الأسبقية الزمنية عنده أحياناً بالأولوية، لأن فيها تظهر طراوة الفكرة و«الموقف الحقيقي» لأصحاب الأفكار الأولى، قبل أن يُنسب إليهم ما لم يقولوه في الأصل، أي قبل أن تصير أقوالهم سُنناً موصدة. ففي سياق حديثه عن «تماثله مع النبي العربي لأنه يرتاح إلى كل ما اختاره لنفسه»، يقول بأن «النبي الذي نقول عنه إن تمثله جائز نظرياً متعذر عملياً هو سابق على الذي تتشبث به السنة»[١٢]؛ وفي مضمار حديثه عن المتكلمين يفرّق بين «موقف متكلمينا الأوائل، موقفهم الحقيقي»، وبين «ما نُسب إليهم بعد فترة الهزائم والتقهقر»[١٣]. وربط الموقف الحق بالسبق الزمني يصح حتى على الفلسفة نفسها، فـ «إذا ما وُجدت فلسفة إنسية حقاً، عقلية متفائلة جذلة، فهي سابقة على السجل الذي عرض علينا، والذي نقل من اليونانية إلى اللاتينية والسريانية ثم إلى العربية، ومنها إلى العبرية واللاتينية مجددا»[١٤]. وبالنسبة لعلاقة الأخلاق بالدين، يثبت أن «مؤلفات أهل الكلام

= ...إلخ.)، والترتيب الزمني كما أقره الإخباريون التقليديون الذين تقيدوا بتاريخ نشأة الأحزاب السياسية من شيعة وخوارج ومعتزلة»، نفسه، ص ١٧٤-١٧٥.

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٨، نلاحظ أنه يشبه في موقفه هذا الفارابي الذي يعطي الأسبقية للفلسفة على الملة.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٨٨

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٦

تحفظ شواهد كثيرة على هذا السبق، سبق الأخلاق على الدين»[١٥]. وفي أكثر عمل من أعماله يُعلي العروي من شأن الترتيب الزمني إلى منزلة المنطق «هناك إذن سياق ضروري لسرد الوقائع الإنسانية لا سبيل إلى تغييره، لأنه عبارة عن منطق الزمان الإنساني»[١٦]؛ إلا أن هذا المنطق قابل للتغير إذا ما غير الفكر نظامه القديم إلى نظام جديد، «كل ما يمكن هو تجاوزه في نظام فكري جديد يغير تماماً مفاهيم الواقعة والزمان والإنسان»[١٧].

ومن مظاهر تاريخانية العروي أنه يخوّل الزمن، بالإضافة إلى المجتمع، القيام بدور سببي فعال في مجال التفكير والإبداع، «فالفيلسوف فيلسوف، لا بفكره وموقفه أو أسلوبه فقط، بل بالمجتمع الذي يحيط به والزمن الذي يعيش فيه. والأمر صحيح بالنسبة للمتكلم»[١٨].

□ **بين الزمن الكوسمولوجي والزمن الشرعي والزمن البشري.**

عُنِي عبد الله العروي عناية خاصة بإشكالية الزمن عند المتكلمين، حيث قسمه إلى ثلاثة أزمنة موازية للعوالم الثلاثة التي ينظر فيها علم الكلام عند المسلمين: زمن الكوسمولوجيا (وهو زمن الكون والأزل، المادة والصورة، المتناهي واللامتناهي)، وزمن الأرض

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

(١٦) العروي، عبد الله، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، ط. ٣ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣)، ص ١٦.

(١٧) المصدر نفسه.

(١٨) **الإصلاح والسُّنة**، ص ٣٠.

والإنسان (الزمن الشرعي)؛ والزمن البشري الذي هو «زمن آخر، يحدده [المتكلم] بمعارضة الزمن الكوني الذي ينتفي في كل لحظة، فيعني الأزل، وزمن الكواكب الذي يكرر ذاته، فيوحي بالعود الأبدي. الزمن المعنِيّ في الجزء الثالث من سجل المتكلم هو من تجربة البشر، له بداية ونهاية، لا يتولد عن الزمنين الآخرين بقدر ما يكشفهما هو للإنسان»[١٩]. لم يستخلص «المتكلم» الزمن البشري من الزمنين الكوني والشرعي، لأن «ليس الزمن من لُحمتهما»، ولذلك فإنه يفكر فيهما، أي في موضوع الفصل الأول من علم الكلام، وهو الكون الذي يحكمه الناموس، وفكّر في موضوع الفصل الثاني، وموضوعه الإنسان في المجتمع الذي يسوسه الشرع، «دون استحضار مفهوم الزمن»[٢٠].

وإذا كان هذا الزمن الثالث، الزمن البشري، منفصلاً عن «زمن» الدهر اللازمني وعن زمن الكواكب الدائري، فإنه لا ينفصل عن الذاكرة التي «توجهه... وتقيّده، وتنزع عنه صفة الإطلاق»، وتوجهه نحو الماضي، ولذلك يبدو الزمن البشري «زمناً داخل زمن»[٢١]. ويخلص العروي إلى «حقيقة» من النوع البرغسوني مفادها «أن لا تلازم بين الزمن والمادة»، مما يعني أن الزمن حقيقة بشرية، تجربة شعورية توجد بالإنسان وفي داخل الإنسان، وهذا ما تفطنت إليه الفلسفة منذ أرسطو. غير أن العروي يفاجئنا بقوله بأن

---

(١٩) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٤١.

«لا تلازم بين الذاكرة والوعي أو الحياة»، لكي يحيل مسألة البت في ماهية الزمن وماهية الذاكرة إلى عِلمَيْ الأعصاب والبلوريات، فـ «ماهية الزمن وماهية الذاكرة، علاقة هذه بتلك، هذا ما لا يستطيع الإحاطة به لا دارس المنطوق ولا دارس النفس الناطقة»[٢٢]. ورأينا أن الزمن الذاتي والشعوري، الذي تلعب فيه الذاكرة دوراً أساسياً، يسبح في فضاء الزمن العام والموضوعي الذي يبقى زمناً غامضاً ومظلماً وغير قابل للتعريف (نكرة).

والمأخذ الذي يأخذه على موقف المتكلمين والفلاسفة من القسمة الثلاثية للزمن، هو أنهم يخلطون فيما بينها، بإسقاط الزمن اللاحق على الزمن السابق، «فيُخضعون ناموس الكون إلى قانون الكواكب إلى حد الترادف في العبارة، ثم يُخضعون الناموس والقانون، الدهر والسنة المطردة، إلى الزمن الموجه»[٢٣]؛ أو بعبارة أخرى، يُخضِع المتكلمون دهرية ناموس الكون واطراد قانون الكواكب اللازمنية، للزمن الموجه (الغائي)، زمن التجربة الإنسانية. وإسقاط الزمن اللاحق على اللازمن السابق من لدن الفيلسوف والمتكلم كان «بهدف نفيه [السابق]، محو آثاره، التخلص من تبعاته»[٢٤]، ويعتقد صاحب **السنة والإصلاح** أن «إبدال الزمن الكوني بالزمن الإنساني طريقة ذكية لنفي حقيقة الأول. وهو ما يهدف إليه جهراً أغسطين في تحليلاته الشهيرة»[٢٥]، «مع أن لا

---

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٢٥) المصدر نفسه، هامش ٨، ص ٤١.

شيء يستدعي هذا السحب المفعم بالأخطار»، أخطار اللاعقلانية.

□ **تجربة الزمن الفريدة وانبثاق الزمن البشري.** لم يكن من الممكن أن ينبثق «الزمن الموجه»، الزمن الغائي، لو لم يحدث أمر غير مسبوق وتجربة فريدة، شكلت نقطة انطلاق انسياب الزمن[26]. غير أن هذه التجربة الجديدة لم تكن أمراً سهلاً، بل كانت تجربة «مُرّة، مؤلمة، تجربة إخفاق، سقوط، خيبة أمل، إخلاف وعد»[27]. فما هي هذه التجربة الفريدة أو هذا الحادث غير المسبوق؟ قد يتبادر للذهن أنه حادث سقوط آدم من الجنة، لكن العروي يحدده بطريقته الروائية قائلاً «بالفعل حدث حادث لم يعقله السجل الفلسفي وبالتالي لم يقف عنده المتكلم، وهو أن الحكيم (المتأمل الأولاني)، في وقت ما، ولسبب ما، لم يعد يفكر في شأن المادة، في شأن ما هو قار ثابت لا يتغير، بل حوّل نظره إلى عالم الكون والفساد»[28]. هذا التحول المفاجئ من التفكير في عالم الثبات، وهو عالم الكون والكواكب، إلى الأربعة (النقلة، والاستحالة، والنمو والنقصان، والكون والفساد) ماهيته، هو الذي أفضى إلى اكتشاف الزمن وخلق الوعي به والتفكير فيه. التفكير في الزمن هو تفكير محدث، تفكير إنساني، لا صلة له بالتفكير الكوسمولوجي ولا بالتفكير الشرعي[29]. وقد أفضى اكتشاف الزمن

---

(٢٦) انظر نفسه، ص ٤٠.

(٢٧) المصدر نفسه، ن.ص.

(٢٨) المصدر نفسه، ن.ص.

(٢٩) انظر نفسه، ن.ص.

إلى نتائج مصيرية في تحديد مصير الإنسان في هذه الأرض، من أهمها نشأة الحكي، بمساعدة النطق والكتابة. فالزمن، الموجَّه، والمحدد، والمُخَصص، والمستقل عن الدهر، هو الرَّحِم الذي «تنشأ فيه، بمساعدة النطق ثم الكتابة، كل أشكال الحكي من قصص وأمثولة وحكاية وملحمة ومأساة وتاريخ ورواية»[٣٠].

□ **الزمن والعقل.** وانطلاقاً من ظروف نشأة التفكير في الزمن، بدا لنا واضحاً أن الزمن ليست له ماهية قارة ومنسجمة. فهو، كما قال هيراقليط، طفل يلعب لعبة النرد، تارة يكون أداة خلق النسق والنظام والترتيب بين فوضى الحوادث وتقلبها العشوائي، أي أداة التوحيد والمعرفة؛ وتارة أخرى يكون عامل هدم وتشويش وخلق للبلبلة والاختلال في الموازين. من الوظيفة الأولى يخلق الزمن عقلانية تتصف بالزمنية والتاريخانية؛ هي عقلانية زمنية لأنها تضيف التوقيت والترتيب بين اللاحق والسابق إلى التمييز والتعيين العقلية؛ وهي عقلانية تاريخانية توليدية لأنها تبين لنا كيف يتولد الجديد من القديم أو ينبثق اللاحق عن السابق، الأمر الذي يجعلنا ننظر إلى الإبداعات البشرية باعتبارها ثمرة تراكم تاريخي وإسهام جماعي لا نتيجة خلق فردي من عدم[٣١]. بهذه الحيثيات يصبح الزمن هو

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٤١.

(٣١) عن الدور المعرفي للزمن يقول: «لا يكفي، لكي يحصل الإدراك، التمييز والتعيين كما ادعى ديكارت، لابد كذلك من التوقيت والترتيب حسب توالي أقسام الزمان، لا يكفي الاستنباط، استخراج علاقة التلازمن بين أمرين، بل يجب معرفة مجرى تولد اللاحق عن السابق، (كروتشه، ١٤٣)»، **مفهوم التاريخ**، م.م.، ص ٣٨٥؛ عن أهمية التاريخية في إضفاء بعد التولد والتوسط يقول: «أو =

الوجه الآخر للعقل، إذ يتجلى نظاماً ثابتاً وقاراً، أي أداة للوحدة الدينامية بين الحوادث واللحظات. ولا يخفى أننا عندما نقول بأن الزمن أداة خلق التتابع المنتظم بين الحوادث والأشياء واللحظات، فإننا نعني بذلك أنه يتخذ هيئة مبدإ السببية، إذ بين الانتقال من حقبة إلى أخرى ومن لحظة إلى أخرى، يوجد زمن رابط وممسك باللحظتين معاً، هو الذي يضمن الوحدة والقابلية للانتقال بينهما. مما يعني أنه، خارجاً عن الزمن، لا يمكن حصول لا المعرفة ولا العمل؛ إذ من دون المعقولية والسببية لا يمكن الكشف عن معاني الأشياء والظواهر أو تغييرها.

لكن من جهة أخرى، يبدو الزمن أبعد ما يكون عن العقل، فهو «يخبط خبط عشواء»، وكأنه لا معنى لسلوكه وتصرفاته الخرقاء، أو كأنه أداة تفجير العقل وما يتصل به من سببية وضرورة ووحدة ومعرفة. فأحياناً يوهمك أنه يتجه إلى الأمام، وأحياناً أخرى يجعلك تعتقد أنه يتجه إلى الخلف، إلى الماضي العتيق؛ تارة يُخيَّل إليك أن الزمن يبني تاريخ الأوطان والشعوب، وأخرى يبدو وكأنه أداة تفجير للأنساق، وهدم وتدمير للثقافات والشعوب والتواريخ، أحياناً يبدو الزمن أداة الثورة، وأخرى أداة الثورة المضادة. غير أن نفيه هذا لما بناه وشيده هو من أجل «خلق جديد»، فالزمن لا يقنع أبداً بمنجزاته ولا يرضى بما يقوم به، إنه دائماً يتوق إلى الابتكار والإبداع عن طريق الهدم والتبديد.

= ليس هذا أبلغ تبرير للنهج التاريخي الذي يقوم على ضرورة تعيين الوسائط ومراحل التولد؟»، مفهوم التاريخ، م.م.، ص ٣٨٦.

بعبارة أخرى، يقوم الزمن في مقابل وظيفته النسقية، بدور التشويش. وهذا هو الذي دفع المتكلمين والفلاسفة لأن يتعاملوا معه «إما بالتجاهل والازدراء، وإما بالنفي والإلغاء»، تمهيداً للتخلص منه[٣٢]. بالإضافة إلى ذلك، «الزمن هو منبع كل المفارقات التي تواجه المذهب السني، بل كل تفكير تقليدي»[٣٣]. وبفضل خصاله هاته، يمكّننا الزمن من الشعور بالفجوة، وبالخصاص، متى تعارض في الوعي الحديث مع القديم. بيد أنه لا ينبغي أن يبقى الشعور بالنقص طويلاً، لأنه «ما أن تكشف الأخلاق أنها غير تامة (وهو معنى دعاء إبراهيم كما أثبتنا) حتى تصبح كذلك. الوحي هو التمام والختام. هو ما يبيح للأخلاق السابقة أن تكتمل»[٣٤]. والزمن هو الذي يَفصِل فيما إذا كانت الأخلاق تامة أو ناقصة، فمثلاً «تعاليم سقراط سابقة على نصائح المسيح. فهي في آن تامة وناقصة، تامة بالنظر إلى أغراضها، ناقصة بالنظر لأغراضنا نحن»[٣٥].

□ **زمن السُّنة وزمن الرأسمالية.** وتجربة الوعي بالزمن، أو الشعور به واكتشافه سواء كان سكونياً هادئاً أو دينامياً ثورياً، هي تجربة فريدة تضع المجرب في مفترق طرق. إنها تُملي عليه أن

---

(٣٢) «التحليلات السابقة، المقتضبة منها والمفصّلة، مجردة من عامل التشويش، أي الزمن، عدو الفلاسفة والمتكلمين الذين يحاولون التخلص منه»، **الإصلاح والسُّنة**، ص ١٩٠.

(٣٣) المصدر نفسه.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

(٣٥) المصدر نفسه.

يقف وقفة، أن يخلق نسقاً أو نظاماً بين السابق واللاحق، بين البداية والنهاية، لكي يتحول هذا النسق إلى مقياس وموجِّه لانسياب الزمن، وينشئ في الإنسان ملكة الذاكرة، بوصفها قدرة على استرداد الزمن وعكس اتجاهه[٣٦]. ولعل هذه الوقفة، التي كانت وراء نشأة الذاكرة وتقسيم الزمن إلى أجزائه الثلاثة (الدهري والشرعي والبشري)، هي وقفة إبراهيم: «إن إبراهيم يمثل مركز البرهنة، ويرمز إلى ظهور الذاكرة. وقد ظهر في وقت توقفت فيه الإنسانية (إنسانيتنا وليس إنسانية الآخرين، كالصينيين والهنود، ...إلخ. التي نجهلها جهلاً فظيعاً، للأسف) والتفتت إلى ماضيها. الزمن كله، هنا، يتلخص في رؤية تكشف، في لحظة واحدة، ما سبق وما سيكون. هكذا وُلد التقليد. إبراهيم هو الذاكرة، هو التقليد؛ إنه كلٌ متعدد مختزل في وحدة»[٣٧].

وساد الزمان الذي ولّدته الوقفة الإبراهيمية مدداً طويلة من

---

(٣٦) «في وقت ما يعيش الإنسان الناطق-المفكر-الاجتماعي-التاريخي، تجربة فريدة، والتجربة هي بالضبط أنه يشعر بالزمن، بل يكتشفه، يعي بغتة أنه أمام مفترق أو حاجز أو سد، وفي الحين يدور على نفسه ليرى المسافة التي قطعها. لا تهم العبارة المستعملة، نشأة التاريخ، الوعي بالزمن، إيقاظ الذاكرة، المهم هو أن الوقفة بحد ذاتها تخلق نسقاً، تحدد سابقاً ولاحقاً، نهاية وبداية. وهذا النسق يتحول إلى مقياس ويرسم وجهة لانسياب الزمن، وبالتالي يعطي الإنسان القدرة على عكسه واسترداده والقدرة المذكورة هي الذاكرة»، **السنة والإصلاح**، ص ٤٧.

(٣٧) حوار مع عبد الله العروي أجرته **مجلة إيكونوميا**، العدد الخامس، نونبر ٢٠٠٨، وقامت جريدة المساء بتعريبه.

الزمان إلى أن جاءت الرأسمالية التي تتسم بقدرتها الاستثنائية على «تغيير تصورنا للزمن بشكل جذري»[٣٨]. إذن هناك اكتشاف ثان للزمن، مِن مزاياه تعميمه على الجماد، وهو الذي أشار إليه في عمل آخر بقوله «إن المقارنة بين الفكرين، الغربي والإسلامي، لا تستقيم منهجياً ولا تفيد عملياً، إلا في إطار زمني محدد، أي قبل الثورة التي زعزعت أركان أوروبا في نهاية القرن المذكور، وبكيفية أدق قبل ما سمي باكتشاف الزمن، لا في بُعديه الفلكي والنفساني، بل في بعده المادي الملموس، عندما اتضح بالتجربة أن الجماد، كالحي، له تاريخ»[٣٩].

أما السُنة فهي تعمل «منذ قرون على طي الزمن ولا تشجع أبدا على تمديده وإبرازه»[٤٠]. والزمن يُطوَى بتجاهل السنن المضادة للسُّنة القائمة، ونفي «النيوسُّنة» و«البوست سُّنة»، لأن كل ما يطرح كبديل للسُّنة هو نشر للزمن واعتراف به وإبرازه. مأساة السُّنة أنها «تُنكِر التاريخ، فلا ترى أنه يَمكُر بها»، و«تخاف في كل لحظة ظهور بدعة جديدة أو بعث أخرى قديمة. كل جديد بدعة، كل منكر بدعة، هذا ديدنها. تخشى غير المعهود، حتى البسيط التافه، في الملبس أو المأكل أو الأثاث أو النطق، وقبل وفوق هذا تخشى الجديد في الفكر والوجدان»[٤١]، وتبث هذا الخوف من

---

(٣٨) المصدر نفسه.

(٣٩) تقديم كتاب جان جاك روسو، دين الفطرة، ترجمة ع. الله العروي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢، ص ٥.

(٤٠) **السنة والإصلاح**، ص ١٩٥.

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٦٩.

الجدة والبدعة في الجميع فيصبح «التكرار عادة في كل منا وفي كل البشر. من هنا تعطُشنا إلى إحياء الأموات. يحلو لكل جيل أن يجدد الولاء لأحد شيوخ الماضي»[٤٢]. وعندما تُنكر السُّنةُ التاريخَ لا تستطيع أن تميز بين الشعائر التي تنتمي إلى الحدث، والتي لا تنتمي إليه. «فالشهادة»، التي يطمئن الفؤاد، هي الشعيرة الوحيدة العصية على الزمان والمكان ومؤثراتهما. في حين أن الشعائر التي تنتمي إلى الحدث تتأثر بالحوادث اللاحقة بها، فتدخل ضمن صلاحيات العقل والعلم الموضوعي الذي يمكن أن يدرسها ويفككها ويعيد تركيبها حسب متطلبات الحوادث[٤٣].

وللخروج من المفارقات، والانفلات «من سجن الزمنية السنية»، لا بد من اصطناع بدائل عقائدية لنظام السنة (سواء في مجال السنة أو الشيعة أو حتى المذاهب الإيديولوجية المعاصرة)[٤٤]. بعبارة أخرى، التخلص من «تبرير وتزكية الموقف التقليدي» يكون «بإعادة تركيب العقائد البديلة، كل واحدة على حدة، بالرجوع إلى المسائل، نقاط الخلاف، وإليها وحدها»[٤٥]. ولعل الخروج من سجن الزمنية السنية، والنجاح في إعادة تركيب العقائد البديلة، هو الذي جعل الغرب ينتصر بالخروج من الزمنية الغيبية والعودة إلى دهرية القدماء التي جعلته تاجراً مغامراً، كما

---

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٢.

(٤٣) انظر المصدر نفسه، ص ٢٠٦.

(٤٤) انظر المصدر نفسه، ص ١٧٥ ـ ١٧٦.

(٤٥) المصدر نفسه، ١٧٦.

كان العرب قديماً، مع الاستفادة «من إيمانه المفقود، الانضباط، الحنكة، الجرأة»[٤٦].

□ **الزمن والحدث.** ولا يمكن الكلام عن الزمن عند عبد الله العروي دون النظر إلى علاقته الصميمية بالحدث. فالحدث هو فعل الزمن، «الذي يأمر، يفرض، ويُلزم»، يأمر بالإصلاح حيناً ويأمر بالسنة حيناً آخر. يأمر بالإصلاح عندما «نلحظ ما لم نكن نلحظه، ما لم نتعود على التقاطه... نلحظ كل هذا دفعة واحدة، فندرك أن ما لم نكن نلحظه هو مجال واسع أُهمل عن قصد»[٤٧]، كما يأمر بالإصلاح بأن يدفعنا إلى أن «نتعامل مع السنة على أساس ما هي لا على أساس ما تَقرر. و«ما هي» هو رفض عنيد للحدث»، أي لفعل الزمن[٤٨].

وفي هذا الصدد، يأبى العروي إلا أن يقف عند حدث زمني خطير، زلزَل السنة وفتح آفاق العودة إلى زمان الخلق والإبداع والقطع مع زمن التكرار والعود الأبدي المرتبط بالإحباطات والهزائم «فالاستعمار هو الحدث بامتياز، فيه تتجمع محركات

---

(٤٦) عن عودة الغرب إلى دهرية اليونان يقول: «عندما حقق هذا النصر كان الغرب، رغم ما يدعيه بعض الشعراء، قد عاد إلى دهرية القدماء ولم يعد له تعلق بالغيب احتفظ بما جناه من إيمانه المفقود، الانضباط، الحنكة، الجرأة، لكنه لم يعد يري نفسه، ولا يعرض لغيره إلا كتاجر مغامر، تماما كما فعل العرب قبله بقرون عندما اقتحموا مجاهل إفريقيا وزاروا موانئ جنوب آسيا»، المصدر نفسه، ص ١٩٤.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٩٦.

(٤٨) المصدر نفسه.

التاريخ. لم يعد في وسع أحد تجاهل آثاره. يحل الاستعمار ما عقدته السُّنة، ينثر ما نظمته، يضيء ما ألحت على طمسه. يقوم بعملين متناقضين: يعيد إلى النور ما ليس بسُنَّة، وفي الوقت نفسه يمنعه من أن يتطور إلى سُنَّة مضادة، إلى بديل»[٤٩]. إن هذا الكلام، في حقيقة أمره، انتصار لليبرالية، بوجهيها السياسي والرأسمالي، فهي وحدها القادرة على تغيير رؤيتنا للزمن.

□ **خاتمة.** بات بمقدورنا الآن أن نقول إن الزمن ليس مجرد انسياب متصل أو تسلسل أو تعاقب منطقي بين لحظاته الثلاث، الماضي والحاضر والمستقبل، بل هو بطبيعته كيان متضاد، من هنا جاءت حركته وقدرته على التغيير. ونعني بالتضاد تلك القدرة التي تجعل فعله يجمع بين الهدم والبناء، بين الوجود واللاوجود، بين الحضور والغياب، بين الاتصال والانفصال، بين العقل واللاعقل؛ ولذلك، فالزمن منطقي ولا منطقي، محافظ وثوري، أداة انبثاق وتطوير التاريخ، وأداة نفيه وبعثرة أوراقه؛ الزمن هو تعاقب وجريان، وعاء لحفظ الأحداث والحوادث وعلة للحركة والتغيير وإنتاج التاريخ.

ومن الطبيعي أن يكون «الزمن» هو المقولة الأساسية في تفكير عبد الله العروي، أولاً لأن مهنته الفكرية هي «التأريخ»، الذي هو علم الزمن البشري الموضوعي الواعي بذاته أو هو علم العلوم بحسب ماركس؛ وثانياً لأن فلسفته، التي ينضوي تحت لوائها، هي التاريخانية التي جعلته يعيش الزمن الذاتي كتجربة

---

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٢٠٤-٢٠٥.

سياسية كلية وحيَّة. بيد أن ما كان يهمه من الزمن، هو الزمن البشري المنفصل عن الزمانين الكوسمولوجي والسُّني، وهو زمن له بداية ونهاية، وقائم على مبدإ أن «لكل شِرعة أمد». والزمن البشري هو بالأساس زمن تاريخي، ومع ذلك فإن الحاضر بفضل راهنيته، والراهن هو الذي يشكّل الفضاء الذي يظهر فيه الماضي، ويتحرك فيه المستقبل شيئاً فشيئاً ليعلن عن بزوغه. ونقول عن هذا الزمن بأنه بشري لأنه زمن واعي بذاته عن طريق الإنسان، باعتباره زمناً متجدداً ومتجهاً نحو غاية ما، ولأنه زمن قادر على تفسير سابقه بلاحقه، واستخدام ذاكرته لاستعادة الماضي وممارسة الحكي بشتى أشكاله الأدبية والفلسفية. ومن الواضح أن هذا الزمن ليس فقط زمناً موضوعياً مرتبطاً بالحركة كما كان يقول أرسطو، أو زمناً ذاتياً له علاقة بالمُدة والسيلان، كما كان يقول برغسون، أو زمناً قبلياً يضمن إدراك الحساسية كما كان يقول كانط، وإنما هو زمن بشري تلتقي فيه كل هذه الأبعاد الذاتية والموضوعية.

وبالرغم من أنه لا يمكننا الوقوف على ماهية الزمن في علاقته بالذاكرة في حدود معرفتنا العلمية الراهنة، فإنه لا يمكن أن ننكر أن الزمن يلعب دوراً كبيراً في تحرير الإنسان، وبخاصة حينما يكون قادرا على ملاحظة ما لم «يكن يلحظه، ما لم يتعود على التقاطه». ومع ذلك، إذا أردنا إنجاز تحررنا الفكري ومواجهة مشاكلنا في العمق، سيكون علينا «القفز فوق حدود الزمن والمكان»، وتخطّي «منظور الغير نظرياً على الأقل»[٥٠]. لقد قلنا

---

(٥٠) انظر المصدر نفسه، ص ٢٠٥.

في بحث سابق بأن العروي كان يؤمن بأن «التاريخانية هي السبيل الوحيد لخروج العرب والمسلمين من مأزقهم الحضاري الذي يتخبطون فيه»[٥١]، ومعنى هذه العبارة في سياقنا الزمني هذا، أن الوعي بالزمن هو السبيل الوحيد لخروجنا من مأزقنا التاريخي. وقناعتنا الراسخة أنه لا يمكن أن تقوم بهذه المهمة سوى الفلسفة لأنها بتعريف العروي نفسه «تفكير في الزمن»[٥٢]، وإن كان قد اتهم الفلاسفة والمتكلمين بعداوتهم للزمن[٥٣].

وإذا ما سلّمنا بهذا القول، وسلّمنا بأن كتاب **السُّنة والإصلاح** هو كتاب في «الزمن المشؤوم»، وفي التفكير في أنماط الخروج من الزمن المعتل إلى الزمن الصحيح، فإنه يحق لنا أن نقول بأن مشروع العروي هو مشروع فلسفي قوامه الدعوة إلى تحديث النظرة إلى الزمن وتوجيهه نحو الحاضر والمستقبل. لكن هذا الخط الأساسي في تفكيره الزمني لم يكن يمنعه أحياناً من العودة إلى الزمن العتيق، زمن الوحي والأسطورة، لكن لا «إلى ما قبل الوحي. [لأنه] لو فعلنا ذلك لناقضنا المنهج التاريخاني الذي نقول به»[٥٤].

---

(٥١) انظر دراستنا «من التاريخانية إلى ما بعد التاريخانية»، ضمن **جدلية العقل والمدينة في الفلسفة العربية المعاصرة** (بيروت: منتدى المعارف، ٢٠١٤)، ص ٢٦٧.

(٥٢) **السنة والإصلاح**، ص ١٩٦-١٩٧.

(٥٣) انظر هامش ٣٢.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٢١١.

عبد الله العروي مؤرخ الباطن

عبد المجيد القدوري

كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط

□ **في الاصطلاح.** يردد عبد الله العروي كثيراً أنه ليس مؤرخا. إلى أي حد يمكن قبول هذا الموقف الذي يطرحه عبد الله العروي في مناسبات النقاش الذي يدور بيني وبينه في لحظات خاصة؟ إذا لم يكن العروي مؤرخاً، فإلى أي حقل معرفي ينتمي؟

المؤرخ في نظر العروي لا يعني ذلك الباحث الذي يجري وراء جمع الأخبار، ويعمل على الماضي، ويسعى إلى المحافظة على الآثار الباقية، فإذا كان المؤرخ/الباحث من هذا الصنف، فهو في نظر العروي حافظٌ أو خازنٌ أو قيِّمٌ. لذا ذهب العروي إلى اختلاق مصطلح خاص بهذا النوع من الباحثين، وهو مصطلح الأرَّاخ الذي يجري وراء محاربة النسيان. ومن ثم، فالباحث الذي يتحرك في نظر العروي من دون وعي يكون مجرد وسيط، أو خبير بدون خبرة، لأنه يتصرف في التاريخ

باعتباره مادة دون أن ينفذ إلى ما هو أعمق[1].

يعتبر العروي التاريخ عملية معقدة تتم على مراحل؛ يحتل الأرّاخ المرحلة الأولى، بينما ينادي العروي ويطالب من المؤرخ أن يكون صاحب نظر لأن التاريخ كما يتصوره مجاله الحرية[2]؛ إذ على المؤرخ أن يربط التاريخ، أي الوقائع، بالوعي ما دامت مادته هي الواقعة[3]، وأما عمله فيُبنى في جوهره على الوثيقة.

لقد ناقش العروي هذا المنهج الساعي إلى بناء العملية التاريخية بهدف إبراز قناعته الأساسية التي ترتهن بأن المؤرخ صاحب نظر باعتبار هذا البناء الذي يسعى إليه لا ينفصل عن الوعي التاريخي لا عند المؤرخ وحده، بل عند العموم كذلك. ومن هنا، يستعمل المقولة السائدة في أوروبا، والتي تميز بين وجود مجتمعات لها تاريخ وأخرى لا تاريخ لها.

استناداً إلى هذا الادعاء المبني على تمايز المجتمعات في امتلاك التاريخ يصرخ العروي قائلاً: «لا يتعلق الأمر بالتاريخ باعتباره وقائع، لأن هذه تحدث بدون انقطاع، ولكن يتعلق الأمر بوجود أو عدم وجود وعي تاريخي. وهذا بدوره يتعلق بذهنية العموم لا بإنتاج المؤرخين المحترفين...» إن التساؤل حول صناعة المؤرخ هي مساهمة في الوعي لا عند المؤرخ بل عند المواطن،

---

(١) عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، الجزء ١، الصفحة ٤٣، الدار البيضاء، الطبعة ١، ١٩٩٢.

(٢) عبد الله العروي، المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ٤٤.

(٣) عبد الله العروي، المصدر نفسه، الصفحتان ٦١ و٦٧.

وعن هذا الوعي نراه يتحدث عن أحداث الصخيرات عام ١٩٧١؛ إذ يقول: «تذكرني (الأحداث) بما قاله الحجوي والمشرفي عند وصفهما لأحداث ١٩٠٨. تعارض آنذاك بين أنصار فرنسا وأنصار إنجلترا، واليوم يتواجه أصحاب فرنسا وأصحاب أمريكا. ماذا يقول كل فريق؟ ماذا يقرر المعني بالأمر؟ هكذا تجري الأمور في الماضي البعيد والقريب: تجري في القصبة أو في القصر أو في الساحة الفاصلة بينهما. ويبقى المسجد والزاوية والسوق، الكل في صمت وترقب، يخمن يتوقع ويبارك»[٤].

يميز عبد الله العروي في أعماله بين التاريخ العام والتاريخ المحفوظ. إن التاريخ العام هو مجموع الأحوال التي عرفها الكون إلى حدود اللحظة المعاشة، وأما التاريخ المحفوظ، فهو عند العروي مجموع ما استطاع المؤرخ أن يكشف عنه إلى حدود اللحظة المعاشة. إن الفرق بين الاثنين يظهر في أن التاريخ الكوني يكون محفوظا في وعي لا بشري طبعا، إلا أنه يكون في متناول البشر إذا ما تم استكشافه. ومن هذا المنطلق يكون التاريخ كونيا في مضمونه وبشريا في حفظه[٥]. بغرض مقاربة هذا المقصد نرى العروي يركز اهتمامه على مفهوم التاريخ الذي هو الماضي الحاضر؛ إذ يكون حاضرا بشواهده؛ أي بكل الآثار الموروثة عن

---

(٤) عبد الله العروي، **خواطر الصباح**، الجزء ٢، الصفحة ١٦٧، الطبعة ٢، ٢٠٠٧.

(٥) عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، مرجع مذكور، الجزء ١، الصفحة ٣٥.

الماضي، والتي ما تزال قائمة، وبالرغم من ذلك فالتاريخ يكون حاضراً وبشكل مبني؛ أي في ذهن المؤرخ.

انطلاقاً من هذا المسعى يقول العروي إن المعرفة التاريخية تكون دائماً نسبية، لأنها تكون مشيدة بإرادة المؤرخ؛ ومن ثم، فإنها تستجيب غالباً لمتطلبات الوضع القائم، ما دام المؤرخ لا يستطيع، مهما فعل، أن يتجرد من عصره، لهذا يحاول أن يجيب عن أسئلة راهنه، وهذا يعني في نظر العروي أن الماضي التاريخي عالم ذهني، ليبقى موضوع التاريخ هو الماضي الحاضر؛ أي التاريخ المحفوظ[٦]. ولعل مفهوم الاستحضار هذا مفهوم حياتي ومنهجي في آن واحد، فما دام الإنسان فاعلاً، فإنه يستحضر الماضي ويتمثله في كل دقيقة من حياته الواعية، لأنه يعتقد أن الماضي ينير له الطريق، فالمؤرخ بالنسبة للعروي هو الذي يملك الوعي بالتغيير، لأن تملكه لهذا الوعي هو الذي يميزه عن غير المؤرخ[٧].

نستطيع أن نستخرج هذه الممارسة ليس من شبكة المفاهيم التي حاول العروي شرحها فقط، بل ومن القضايا التي حاول مناقشتها في مناسبات كثيرة، خاصة عند تناوله لقضايا محددة، ومن أمثلة ذلك ما نقدمه في معرض رصده وتحليله للظاهرة الاستعمارية.

ينطلق العروي من فكرة جوهرية تظهر وكأنه يؤمن بالحتمية

---

(٦) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ٣٨.

(٧) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ٣٦ والصفحة ٤٢.

التاريخية؛ إذ التاريخ في نظره هو الحرب الدائمة فيما بين القبائل أولاً، وبين الأمم ثانياً، وبين الطبقات ثالثاً، ثم بين الأحزاب رابعاً بهدف امتلاك الأراضي أو الثروة أو السلطة. إن التاريخ ما هو إلا محاولات استعمارية متتابعة[٨]. ولعله في مسعاه إلى تزكية هذه الفكرة وإضاءتها يتناول الحركة الاستعمارية التي يضعها في هذه الخانة من التفكير والتحليل مع تركيزه الخاص على فكرة بناء المؤرخين للأحداث التاريخية الكبرى والقرارات الحاسمة؛ إذ يمكن اعتبار المؤرخ هيرودوت الباني للرؤية القائلة إن أباطرة الفرس غزوا الإغريق، لأنهم لم يستسيغوا ولم يقبلوا بمقاومة هذا البلد الصغير لقواتهم، كما أن توسيديد من خلد المواجهة العنيفة فيما بين مدينة سبارطة قوة برية ومدينة أثينا قوة بحرية.

ينساق العروي وراء الفكرة القائلة إن التاريخ من صنع الأقوياء، لأنه بمثابة محكمة؛ إذ تكون الغلبة دائماً لصالح المنتصر، أما المنهزم فليس له من حل إلا قبول الحكم قصد استعماله واستثماره، ربما في المستقبل لضمان النصر إن أمكن، إلا أن الانتصار المقبل، كما يقول العروي، لن يعيد الأمور إلى ما كانت عليه من قبل[٩]. إن التاريخ عبارة عن سلسلة من الاحتلالات؛ وكل مجتمع ما هو إلا نتيجة لموجات استعمارية متتالية؛ إذ لا يوجد أي عرق خالص أو ثقافة صرف بدون تأثيرات خارجية. إن

---

(٨) A. Laroui, *Esquisses historiques*, Casablanca, 2e édition 2001, p. 161 et p. 162.

(٩) Ibid., p. 162.

من يعتقد أو يؤمن بوجود استمرارية مطلقة، وبتناغم تام بين الأرض والشعب، فإنه يؤمن بالخرافة وبالأسطورة لا بالعلم[١٠].

يلاحظ العروي أن الأحكام الصادرة بصدد الظاهرة الاستعمارية متفاوتة، ويعتبر الاستعمار الذي ينجح في مهمته هو الذي يذوب ويتماهى داخل المجتمع الذي يستعمره، ويعمل على دفع البلد المستعمر إلى قبول عادات الحامي ... ويتخذ مواقف معتدلة، ويجعل نفسه النموذج بالنسبة للمحمي[١١]. هنا، يقف العروي عند الحماية الفرنسية للمغرب ليلاحظ أنها آتية من بعيد، لأنها تدخل ضمن منطق تسلسل الأحداث، وقد حملت معها إيجابيات وسلبيات، فبفضل السياسة الصحية أنقذت فرنسا آلاف المغاربة من الموت المحقق، كما أنها كانت حاملة للرغبة الصارخة في تهميش الثقافة المحلية والتشكيك في الشخصية التاريخية المغربية[١٢].

إن الطريقة التي يتناول بها العروي الظاهرة الاستعمارية تجعلنا نلمس تركيزه على الوصول إلى باطن الأحداث متجاوزاً ظاهرها، فقد لاحظ معتمداً على معطيات خاصة أن الشعوب المستعمرة قد شعرت بالمضايقات التي أحدثتها الحركة الاستعمارية، فقد خلخلت المؤسسات الموروثة، وهدمت الاقتصاد المحلي بتبنيها الميركانتيلية المبنية على الربح والتجارة خدمة للمتروبول، وفتتت الروابط الاجتماعية. من هنا، علينا أن نرى الحركة الاستعمارية باعتبارها

---

(١٠) Ibid., p. 162.

(١١) Ibid., p. 163.

مسلسلاً معقداً وديناميةً لا تتوقف، قد دمرت المؤسسات المحلية إلا أنها ساهمت في خلق دينامية جديدة على مستوى النخب التي أرادت أن تُدخِل إصلاحات كما نصت على ذلك المعاهدات، إلا أن هذه النخب لم توفق في عملها بسبب معاكسة المستعمر نفسه[١٣]، فسقط بسبب ذلك الاستعمار في تناقض صارخ، لأنه دعم حكومة الإصلاحات العسكرية والمالية والاقتصادية من جهة، وتبنى معاهدات لا متكافئة من جهة ثانية. لقد كانت سياسته هذه أساس هشاشة الدولة التي حاول تقويتها لتبقى خاضعة ومنفذه لما يريد[١٤]، ومن ثم لم يوفق الاستعمار لأنه وعد بالإصلاحات، ولما تمكن من البلاد أوقفها.

لم يقف العروي عند مستوى الظاهر وتجلياته، بل حاول أن يصل إلى منطق الأحداث ليقر أن فشل الاستعمار أمر طبيعي، لأن الحركة الاستعمارية كانت مبنية على منطق العقلنة، وقد استقرت في أرض ـ يقول العروي ـ لا تقوم على تدبير عقلي، ومن هذا المنطلق يرى أن الحركة كلها لا تاريخية. لم يحاول المستعمر الاندماج في المجتمع، بل بقي بعيداً عنه وغريباً عنه، في حين أن الحركات الاستعمارية التي نجحت هي التي استطاعت الاندماج كلياً، بل تمكنت باعتبارها أقلية أن تصبح أغلبية كما هو الشأن في

---

(١٢) Ibid., p. 164.

(١٣) عبد الله العروي، **مجمل تاريخ المغرب**، الجزء ٣، الدار البيضاء، الطبعة ١٩٩٩، الصفحة ١٧٥.

(١٤) A. Laroui, *Esquisses historiques*, p. 165.

أمريكا الجنوبية التي أصبحت لاتينية. ففي عدم الاندماج خطر مزدوج على المستعمر، لأنه يبقى معزولاً ومحارباً مادام المجتمع المستعمر يعود بقوة إلى الماضي وينغمس بعمق في التقليد ليمجد هذا الماضي وليحارب المهيمن. من هنا، يصبح الماضي حاملاً لكل القيم، ومن ثم، يفقد المجتمع المتشبث بالماضي الليونة ويسكنه التصلب ضد الحداثة والتحديث[١٥].

هكذا يصبح الإصلاح في ذهن المستعمر رمزاً لقبول الحامي، ويصبح التشبث بالموروث هو النموذج، وهكذا نرصد هذا التصلب لا في المجتمع وحده، بل في الدولة أيضاً؛ أي «دولة ما بعد الاستعمار (التي) هي شكل فرض نفسه على واقع مهزوز حيث يوجد مجتمع مكون من مجموعات مغلقة على بعضها»[١٦]، دولة غير مغروسة في مجتمعها.

كيف يمكن لمجموعات لا تتواصل فيما بينها أن تبني مستقبلاً لبلدها؟ ولعل مسؤولية المستعمر أنه بنى أسس الازدواجية داخل المجتمع؛ إذ لا تنحصر مسؤوليته في الاستغلال والتهميش والخلخلة، بل تتجسد بشكل مأساوي في انتزاعه من الشعب المستعمر المبادرة التاريخية[١٧]، لأن المجتمع الذي يتوقف لمدة طويلة عن صنع تاريخه ينسى على المدى الطويل أنه يستطيع أن يتخذ المبادرة ويصنع هذا التاريخ. وهنا تكمن بداية المأساة

(١٥) Ibid., p. 167.

(١٦) Ibid., p. 169.

(١٧) Ibid., p. 169.

الحقيقية، لأن أية مساعدة كيفما كانت قيمتها لن تتمكن من استعادة المبادرة المحلية، ويبقى الزمن، كما يقول العروي مقتبساً كلام ماكيافيلي، أباً لكل الأشياء[١٨].

لقد سبق للعروي أن وقف عند هذه الفكرة في مجمل تاريخ المغرب حين ركز على فقدان المبادرة لدى الفرد والجماعة، قائلاً: «مهما يكن من مقاصد الرجل ومن حماس الجماعة المستنيرة التي ساندته وعملت فيما بعد على تبليغ أفكاره للجيل اللاحق من المصلحين، فلا يسعنا إلا أن نعترف أن مصير التجربة كان بيد الأجانب»[١٩]. الذين يدعمون الإصلاح إذا زاد من أرباحهم، ويستغلونه لتجاوز وساطة الدولة. من هنا، ندرك كيف ثار المغاربة في مطلع القرن العشرين على المخزن، لأنهم كانوا يرون فيه أداة تستجيب لضغوط الأجانب.

لا يقف العروي عند ظاهر الأحداث، بل يحاول تجاوزها للوصول إلى المنطلق الذي يحركها، ويمكن أن أسوق مثالاً آخر لتوضيح الفكرة، ويتعلق الأمر بأهم تمرد عرفه المغرب ضد الاستعمار مشخصاً في ثورة عبد الكريم الخطابي؛ إذ ينطلق من طرح سؤالين: «هل تتصل (الثورة) بالحركات القبلية السابقة عليها كثورة ابن غداهم في تونس (١٨٦٤) أو ثورة المقراني في الجزائر

---

(١٨) Ibid, p. 170, *les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain*, F. Maspero, Paris, 1980, p. 305-306.

(١٩) عبد الله العروي، **مجمل تاريخ المغرب**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

(١٨٧١) أم الحركات الثورية المسلحة التحررية التي ظهرت بعد الحرب العالمية الثانية؟ هل تغلبت فيها إرهاصات المستقبل على معالم الماضي أم لا؟[٢٠].

أشار العروي في هذا الصدد إلى كثرة الكتابات عن الظاهرة، وبين اختلافات الأجوبة سواء داخل المغرب أو خارجه، وأوضح أن اهتمام ثوار آسيا وأمريكا بالحدث أعطاه بعداً عصرياً، إلا أن العروي، وتأسيساً على تحليله لواقع المغرب آنذاك ورجوعه إلى عمق تاريخه جعله، يقر بأن الحدث كان يدخل في إطار تقليدي، وأنه يدخل ضمن الأعمال البطولية التي «يفتخر بها المغاربة وتعتز بها الأجيال اللاحقة دون أن تغير شيئاً من سير الأحداث».

□ **التاريخ**: ممارسة نقدية وعلم منفتح. عندما يقارب العروي الحدث، فإنه ينبه القارئ باستمرار إلى أن المؤرخ الهاوي أو المحترف لا يستطيعان الوصول إلى الواقعة كما حدثت ما دام الأمر يرتبط بالرواية التي تبقى من بناء صاحبها وصناعته. ولعله، لفهم الفكرة وتجليتها نعود إلى طريقة تناول العروي للجذور الاجتماعية والثقافية للحركة الوطنية.

اختار العروي الزمن الطويل (١٨٣٠ ـ ١٩١٤)، واستعمل المنهج التاريخي ليقارب كل الروايات المبنية حول المجتمع المغربي، ودرس الرواية المحلية منتبهاً ومنبهاً إلى خصوصيتها، واعتبرها مجرد صدى للرواية الرسمية، ولم يهمش، في تناوله للجذور الاجتماعية والثقافية للحركة الوطنية، الرواية أو الروايات

---

(٢٠) عبد الله العروي، **مجمل تاريخ المغرب**، م. س.، ج. ٣، ص ١٤٣.

الاستعمارية، ونقصد بها كل ما أنتجه الأوربيون حول المغرب أيام الحماية أو قبلها.

انتقد في هذا السياق الاتجاه الإيديولوجي الهادف إلى زعزعة الكيان المغربي، وبين أن الإنتاج الاستعماري الذي لم يعتمد على المصادر المحلية بقي مطبوعاً بالمرجعية الأوربية، لأنه كان يجهل الكل عن الثقافة المغربية، فأصدر أحكاماً احتقارية تجاه محددات الشخصية المغربية. كما وقف العروي مطولاً عند قراءة مفهوم السيبة عند المستعمر ليقدم مفهومه عنها[٢١]، ولعل الانتقادات التي وجهها العروي للرواية الاستعمارية لم تمنعه من تصنيف هذه الروايات وتحديد أنواعها، بل طالب الباحث المغربي أن يغير طريقته في التعامل مع هذا الإنتاج، وأن يعتبره مادة مصدرية لأبحاثه، منبهاً إلى ضرورة الاحتياط من المحمول الإيديولوجي في هذا الإنتاج، ومعتبراً العمل الإيتنوغرافي أساسياً لأنه يحافظ على الذاكرة الجماعية من النسيان ولولاه لما توصلنا بهذه الذخائر، إلى جانب التنبيه إلى وجود الأعمال الجامعية التي أغنت المعرفة التاريخية في المغرب مثل أعمال لويس ماسنيون، وجاك بيرك، وهنري دوكاستري وآخرين. من هنا، يحذر العروي من المحاولات الراهنة التي تسعى إلى رد الاعتبار للإنتاج الكولونيالي، ومن وراء ذلك محاولة تمجيد صورة المستعمر وتلميعها.

قد نستطيع القول إن العروي يتبنى في مقاربته التاريخية المنهج المفتوح، وتناول الحدث معتمداً على المنهج

---

(٢١) Ibid.

السوسيولوجي، لأن الغاية الأساس هي الفهم الشمولي للظاهرة، فما يهمه ليس الحدث في ذاته، بل السعي إلى فهم السبل التي تكون وراء الواقعة باعتبارها مسلسلا، ومن ثم، فما الواقعة سوى مجردِ نتيجة.

انطلاقا من هذه الرؤية يحاول العروي مقاربة جذور الحركة الوطنية، وفي هذا المنهج يقول: «أفضل بهذه الطريقة حضور البناء النظري عوض أن أكون شاهدا على بداية الحركة، ومن ثم فإني أرى أن الوطنيين كانوا بمثابة أدوات التاريخ المغربي رغم أنهم يعتقدون أنهم هم الذين صنعوا الحدث»[٢٢].

يطرح العروي، وفي مناسبات كثيرة، ضرورة تجديد الكتابة التاريخية، إلا أن هذا التجديد لن يتم إذا لم نعتمد العلوم الدقيقة والعلوم التجريبية مثل الأركيولوجيا، وتاريخ الفن، والاقتصاد العددي، والعلوم الطبيعية، ومنها الكيمياء[٢٣] التي قد تمكن من تحليل المخلفات والآثار المادية للإنسان، والنقود، والمجوهرات، والأقمشة، والكتب، ولعله بهدف الوصول إلى هذا يطالب العروي بتوسيع مفهوم الوثيقة. هكذا، لن يحصل التجديد المقترح إلا إذا حاول المؤرخ أن يتبنى طرقا مختلفة لمعالجة الحدث انطلاقا من المادة المتوفرة واعتمادا عليها، لكن المعالجة تتم داخل المنطق وداخل الجو اللذين حددا وقوع الحدث لا خارجهما، وإلا ستكون الكتابة إيديولوجية لا تاريخية.

---

(٢٢) A. Laroui, *Esquisses*, p. 12.

(٢٣) عبدالله العروي، **مجمل تاريخ المغرب**، ص ٧-١٣.

إن ما يميز التاريخ عن العلوم الأخرى هو المنهج، وما يوحد المؤرخين هو المنهج كذلك، وما يفرقهم هو التأويل. هنا يلاحظ العروي أن التاريخ قد غادر الخطابة، مبرزاً أن التاريخ حاضر بقوة في كل الخطابات الإسلامية القديمة، ومن ثم فإن التاريخ هو الحاضر الغائب، ولربما غاب، حسب العروي، بسبب ثقله الكبير. إن المؤرخ في المجتمعات الإسلامية هو الضيف غير المرغوب فيه، والذي لا يمكن تجاهله، فإذا صمت يرغم على الكلام، وإذا تكلم يجبر على الصمت(٢٤). هنا، ينبه العروي إلى خطرين يتعرض لهما المؤرخ، أولهما اكتفاؤه بتحقيق النصوص والمخطوطات ونشرها دون أن يرقَ إلى درجة التأويل، وثانيهما يكمن في التأويل المبالغ فيه، ولعل الخطر الأكبر يتشخص، حسب العروي، عند المؤرخين الهواة الذين يعتقدون أن التاريخ ملك للجميع وبمقدور الجميع أن يكتبه عن نفسه، أو عن عائلته، أو عن زاويته، أو عن قبيلته. أليس المغرب عائلة كبيرة؟ قد نستطيع القول إنه إذا كان المؤرخ المحترف يبحث عن منطق الأحداث، فإن المؤرخ الإيديولوجي يبحث عن الأحداث ليجد لنفسه منطقاً لما يريد(٢٥).

□ **استنتاجات.** لاحظنا وسايرنا، بتبسيط شديد، كيف يقارب عبد الله العروي الوقائع، وكيف يفسر الأمور كما هي انطلاقاً مما سماه، اقتباسا عن ابن خلدون، بالظاهر، وهو في ذلك يحاول أن

---

(٢٤) A. Laroui, Islamisme, *modernisme et histoire*, Paris, 1991, p. 16 et 17.

(٢٥) A. Laroui, Ibid., p. 18.

يظهر أن مركز الكون، على حد تعبير فيكو، هو الإنسان الذي يصنع التاريخ دون أن يعلم، ومعتبراً الآثار المادية الباقية مثل النقوش، وغيرها بمثابة شواهد تعلن تأسيس الأمم والحضارات. كما لمَّح إلى أن التاريخ سيرورة لا جمود، وأن التغيرات تناهض الموروث الميت، وأن المؤرخ هو الذي يسعى إلى تجاوز الحدث قصد الوصول إلى جوهره وتلمس منطقه؛ إذ يمكنه الوصول إلى هذا المبتغى بفضل منهجه المبني على النقد، ومع ذلك فإن المؤرخ لا يعتبر نفسه مجرد راو لحكاية أو لرواية تاريخية، بل هو باحث متشبع بمحددات مجتمعه، وهادف في نهاية المطاف إلى بناء قدرات المجتمع وترسيخها إلى أن يصبح قادراً على تجاوز المعيقات، ومنفتح على المستقبل، ومندمج في محيطه القريب والبعيد.

عبد الله العروي
في قلب المشهد السياسي المغربي

العربي مفضال

كاتب ومحلل سياسي

تحاول الفقرات الخمس التالية تقديم المفكر عبد الله العروي في صورته الأقل رواجاً، فيما يبدو، رغم أصالتها وقوتها ودورها التربوي، ألا وهي صورة الفاعل السياسي الذي يتابع ويحلل ويتدخل في الشأن السياسي الحزبي الوطني، ويساهم في توجيه وتدبير القضايا المغربية.

ولقد ركزت الفقرات المذكورة على الانخراط القوي لعبد الله العروي في معركة استرجاع الأقاليم الصحراوية، وعلى جهوده المتواصلة في سبيل اعتماد الواقعية السياسية لتغيير الواقع السياسي، وعلى الأهمية القصوى التي يوليها للعمل والحركة السياسيين، وحاولت هذه الفقرات كذلك أن تلقي بعض الضوء على المجهود المعتبر الذي بذله مفكرنا الكبير من خلال مقاربته الواقعية لوضعية حقوق الإنسان في المغرب وكشفه لما يحيط بها من التباسات.

وكـان ضـروريـاً أن تعـرف هـذه الفقـرات أيضاً بصرامة الأخلاق الوطنية التي تحلى بها عبد الله العروي وتمسك بها رغم ما تعرض له من تضييق ونكران جميل.

ولم نتعرض لبرنامج دمقرطة المغرب الذي عرضه في كتابه من ديوان السياسة لأن الكتاب في متناول الجميع، ولأن أسلوبه شديد الوضوح، ولأن صياغته يضرُّ بها الاختصار والابتسار[1].

□ **في الوحدة الترابية للمغرب.** يبدو عبد الله العروي، فيما يتعلق بقضايا الوحدة الترابية المغربية فريداً. إذ علاوة على الإحاطة التاريخية بهذه القضايا، والمتابعة الحثيثة لتطوراتها وتفاعلاتها، واستشراف آفاقها، وتقديم المقترحات من أجل تدبير أفضل لمتطلبات تقدمها، علاوة على ذلك لا يتردد في إعلان التقييمات والأحكام الموضوعية رغم أثرها المؤلم على أقرب المقربين إليه.

عند تطرقه لحرب الرمال بين المغرب والجزائر سنة ١٩٦٣، وإلى النتائج المدمرة لتلك الحرب، يسارع العروي إلى التأكيد ـ ضد ادعاءات القادة الجزائريين ـ أن المستعمرين الفرنسيين لم يضموا بشار وتندوف إلى مستعمرتهم الجزائرية، ولكنهم منعوا مقاتلي الثورة الجزائرية من التمركز في مواقع كان الجيش الفرنسي قد أقامها من قبل لتيسير حركته في المنطقتين غير المتنازع في مغربيتهما[2].

---

(١) عبد الله العروي، **خواطر الصباح (يوميات ١٩٦٧-١٩٧٣)** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١).

(٢) Abdellah LAROUI, *le Maroc et Hassan II*, Les Presses Inter-Universitaires, 2005, Québec, Canada, Centre culturel arabe, Casablanca, p. 35.

وعندما أعلن استقلال الجزائر انسحب الجنود الفرنسيون قبل أن يسلموا المنطقتين إلى أهلها تاركين للمغاربة والجزائريين أمر تسوية المشاكل بينهما. وفي الوقت الذي بادر فيه الأخيرون إلى الحلول محل مستعمريهم السابقين، بدأ يتبين للمغاربة أنهم أخطأوا الحساب.

ويقول عبد الله العروي أن القادة المغاربة اختلفوا في موضوع التفاوض مع فرنسا من أجل استرداد ما ضمته هذه الأخيرة إلى الجزائر، وما احتلته بصفة مؤقتة لأهداف عسكرية. فقد دافع المحافظون عن حق المغرب في مطالبة القوة التي انتزعت أراضيه وفي مفاوضتها في هذا الشأن. ورأى التقدميون أن مثل هذا التوجه يعني اعترافاً بالسيادة الفرنسية على الجزائر الشقيقة، ودعوا مقابل ذلك إلى تأجيل الموضوع حتى استقلال هذه الأخيرة. وحسم الخلاف لصالح التقدميين بعد أن تدعم موقفهم بتأييد الملك محمد الخامس لهذا الموقف.

ولم يتردد عبد الله العروي في اعتبار الموقف الذي تبناه المغرب «ساذجاً ورومانسياً». ولم يتردد كذلك في إبراز العواقب الوخيمة التي ترتبت على موقف المهدي بنبركة في وقوفه إلى جانب الجزائر في «حرب الرمال»، وعلى مواقف العديد من رفاقه السلبية والمترددة من الحدث نفسه[٣].

وفي استعراضه للآثار المدمرة للمواقف المذكورة، يبرز عبد الله العروي العزلة التي ضربت الاتحاد الوطني للقوات الشعبية،

---

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٥.

وانسداد آفاق إعادة وحدته مع حزب الاستقلال التي كانت قد انفتحت بعد مغادرة هذا الأخير للحكومة، واتساع مجال التعاون بين الطرفين في مجلس النواب يومئذ[٤].

وساعدت المواقف سالفة الذكر، الراحل الحسن الثاني على تيسير مهامه في إحياء دولة المخزن وتقويتها، ودعمت أولئك الذين لا يبحثون إلا عن عزل الحسن الثاني للهيمنة عليه بصورة أقوى[٥].

ويضيف العروي بمرارة أن اليسار المغربي لم يكتشف حقيقة الجزائر إلا بعد مرور عشر سنوات، حينما تدخلت مجدداً في قضية الصحراء التي لا مبرر لها للتدخل في شأنها.

عكست يوميات عبد الله العروي في جزئها الثاني، الذي يغطي السنوات من ١٩٧٤ إلى ١٩٨١، صورة الوطني المتألم من الوضعية الصعبة التي كان يعيشها المغرب بضعفه الاقتصادي وبالأخطاء السياسية لقادته، وتكالب العديد من القوى عليه، وسلبية وتحفظ حلفائه.

ولكن ذلك، وغيره، لم يضعف التزامه المبدئي، ولم يمنعه من التمييز الواضح بين المعارضة السياسية للحكم، وبين الدفاع المستميت عن حق البلاد في استعادة الساقية الحمراء ووادي الذهب. وهكذا يقرر بكل وضوح أننا ملزمون بالدفاع عن حقنا في استرجاع أراضينا «في إطـار الوضع الحالي وبدون مساومة»[٦]،

---

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٥) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٦) عبد الله العروي، **خواطر الصباح، يوميات (١٩٧٤-١٩٨١)**، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٣)، ص ٧٣.

ويضيف مرة أخرى، عند إعداد خطة حكومية تقشفية لمواجهة متطلبات المعركة الوطنية، «المسؤولون عن هذا الوضع السيء هم الحكام الحاليون، ومع ذلك لا يمكن إلا أن ندعو لنجاح الخطة»[٧]. وينتقد الراحل أبراهام السرفاتي الذي عجز عن الجمع بين معارضة الحكم وبين استكمال الوحدة الترابية للوطن، فيقول: «عندما طرحت قضية الصحراء ارتكب السرفاتي نفس الخطأ الذي ارتكبه المهدي بنبركة في ١٩٦٣، لقد اعتقد أنه يتعين التضحية بالحقيقة التاريخية لمصلحة التكتيك»[٨].

وعلى الرغم من الوضعية الصعبة على مختلف الواجهات في منتصف سبعينيات القرن الماضي، فقد آمن عبد الله العروي بقدرة المغرب على المواجهة، وأكد لصحافي ألماني سأله عن استعداد المغاربة للتضحية في سبيل الصحراء: «كل شيء متعلق بما سيقرره المسؤولون. إذا اختاروا الصمود فسيتبعهم الشعب، لا سيما وأن أحزاب المعارضة تدفع منذ شهور في هذا الاتجاه»[٩]. وعندما أعلن عن تنظيم المسيرة الخضراء بعد ذلك اهتزت البلاد حماسا من أقصاها إلى أقصاها، وبادر العروي إلى تسجيل تطوعه في تلك المسيرة[١٠]، والمشاركة فيها كصحافي[١١].

---

(٧) المصدر نفسه، ص ١٣٠.

(٨) **المغرب والحسن الثاني**، مرجع مذكور، ص ١٦٤.

(٩) سجل هذا القول في يومية ١٩٧٥/٩/١٦، **خواطر الصباح**، مرجع مذكور، ص ٧٣.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٨٢.

(١١) **المغرب والحسن الثاني**، مرجع مذكور، ص ٩١.

وطوال السنوات التي يغطيها الجزء الثاني من يومياته، تابع العروي عن كثب تطورات قضية الصحراء ومواقف مختلف الفاعلين. ولأنه رصد جيداً قيام التحالف بين إسبانيا والجزائر، وأمسك مبكراً بدوافع هذه الأخيرة، فقد ظل يقظاً وحذر مراراً من المراهنة على تغيير موقفها. قبل أكثر من عام على تنظيم المسيرة الخضراء، أوضح أن الجزائر تطمح «أن تعتبر قطب المغرب (الكبير) كما تعتبر مصر قطب المشرق العربي، إلا أنه حلم غير قابل للتحقيق لأن المغرب الأقصى، إذا هضمت حقوقه، سيتحول من عنصر استقرار إلى عامل تشويش قادر على إلحاق أضرار كبيرة بالجزائر نظراً لما له من كثافة سكانية ووعي قومي حاد»[١٢]. وقبل انطلاق المسيرة الخضراء بشهر أكد قائلاً: «قد تغادر إسبانيا الإقليم لكن المؤكد هو أن الجزائر ستغذي حرباً ثورية استعدت لها منذ أعوام. يسهل على حكامها تأليب أصدقائهم، وحتى الدول المحايدة، ضد ما ستسميه العدوان المغربي»[١٣]. وبناء على ذلك أشار قبل جلاء الإسبان عن الأقاليم، إلى أنه لا يشارك «الاعتقاد أن الحكومة الجزائرية ستقبل في النهاية العروض المغربية لإنهاء النزاع»[١٤].

وعاد عبد الله العروي، بمناسبة الحديث عن مرض الراحل هواري بومدين، إلى الإشارة بأنه لا ينتظر تغييراً في السياسة الخارجية الجزائرية ناتجاً عن تغيير قيادتها. وأكد الأمر نفسه بعد

---

(١٢) **خواطر الصباح**، مرجع مذكور، ص ٤٣.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٧٦.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٨٦.

وفاة الرئيس بومدين حين قال: «يجب ألا ننتظر أي تحول في السياسة الجزائرية، خاصة بالنسبة للنزاع في الصحراء»[١٥].

وذكر العروي، في هذا السياق، بأن الروس اعتقدوا أن السياسة الصينية ستتغير بعد وفاة الرئيس ماوتسي تونغ، وتغيرت هذه السياسة «بالفعل في كل شيء سوى تجاه الروس»[١٦].

بعد الانقلاب العسكري في موريتانيا صيف سنة ١٩٧٨، واندفاع حكامها نحو توقيع اتفاقية الجزائر صيف ١٩٧٩، والتخلي عن وادي الذهب لصالح جبهة البوليساريو، أشار العروي في التاسع من غشت من نفس السنة إلى إمكانية ضم المغرب للإقليم المذكور، لا سيما وأن سكانه يعادون قيادة البوليساريو المكونة أساساً من عناصر الرقيبات»[١٧]. ولقد تحقق ما أشار إليه فعلياً حين استعاد المغرب إقليم وادي الذهب، وحين بايع سكان هذا الإقليم الملك الحسن الثاني في ١٤ غشت من السنة نفسها سالفة الذكر.

في نهاية سبعينيات القرن المنصرم انشغل عبد الله العروي بالوضعية العسكرية الصعبة التي عاشها المغرب بعد أن توالت عليه الهجمات الشرسة من معظم الجهات، بما في ذلك الجهة البحرية. وشملت تلك الهجمات مناطق غير متنازع عليها. وفي الوقت الذي تدفقت فيه الأسلحة المتطورة على المهاجمين، امتنع حلفاء المغرب عن بيعه الأسلحة المطلوبة، بل فرض عليه

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٦٣.

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٥٩.

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

الأمريكيون عدم استعمال الأسلحة التي ابتاعها منهم ومن بينها طائرات F5.

بالإضافة إلى الافتقار إلى الأسلحة الملائمة، توقف العروي عند حالة التشتت التي توجد عليها القوات المغربية الموزعة على مواقع كثيرة ولذلك «يكون التفوق العددي لصالح المهاجمين»[١٨] في كل معركة. ولكن نظره الثاقب سمح له أن يستشرف أفقاً أرحب يتغير فيه الموقفان الفرنسي والأمريكي لصالح المغرب بدافع الحيلولة دون انقلاب ميزان القوى في منطقة الشمال الإفريقي.

لقد تنفس المغرب الصعداء في بداية ثمانينيات القرن الماضي بفضل ما حصل عليه من أسلحة، ثم ارتاح بعد ذلك بعد إقامة الجدران الدفاعية التي مكنته من تجاوز مشكلة تشتت جنوده. ومن موقع الحريص اليقظ على ضرورة تجنب المغرب لكل ما من شأنه أن يضر بقضيته ويخدم مخططات خصومه، انتقد بقوة تلويح المسؤولين المغاربة بحق مطاردة مقاتلي جبهة البوليساريو داخل ما تعتبره الجزائر ترابها الوطني، واعتبر أن التلويح المذكور «غير واقعي» وأنه «يضع بيد الجزائر سلاحاً لتشويه الموقف المغربي وإظهاره بمظهر «العدوان السافر» على ثورتها»[١٩].

ومن الموقع نفسه عاب على الحكم اتخاذ مواقف لا ضرورة

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ١١٦.

(١٩) المصدر نفسه، ص ١١٧.

لها تحولت إلى أخطاء مجانية تخدم خصوم المغرب المعروفين، وتخلق له خصوماً جدداً، وفي هذا السياق انتقد الموقف المغربي السلبي من إعلان اندماج ليبيا وتونس وقال أنه كان على المغرب أن يلزم الصمت تجاه الحدث[٢٠].

ومن الموقع نفسه كذلك، انتقد استقبال المغرب لشاه إيران، وانتقد الموقف السلبي الذي اتخذه من الثورة الإيرانية وتحامله على الخميني الذي كانت الدول الكبرى والصغرى تتسابق للاعتراف بحكمه[٢١].

وبواقعية سياسية واضحة يشير العروي في رابع يونيو ١٩٧٨ إلى أن المغرب قرر إرسال تجريدة أخرى إلى زايير. وعلى الرغم من اعتقاده بأن الحكمة «تقتضي أن يلازم المغرب الحياد» في صراع المعسكرين الشرقي والغربي في إفريقيا، فإنه أشار إلى أن «حياده لا يضمن حياد ليبيا وروسيا في مسألة الصحراء»[٢٢]. وبالواقعية السياسية نفسها تفهم قبول الحسن الثاني للاستفتاء في الصحراء في مؤتمر القمة الإفريقية بنيروبي في يونيو ١٩٨١، وقد اعتبر الأمر خضوعاً للضغط الدولي بما فيه ضغط الحلفاء الغربيين، ويتعين التعامل معه «كواقع مفروض».

وأوضح في الوقت نفسه أنه يمكننا تأويله لصالحنا مثلما فعلنا

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٦-٧.

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٦٨-١٦٩-١٧٠.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

مع فتوى محكمة لاهاي. وعلى الرغم من حدة انتقاداته لأداء الحكم على الصعيدين الداخلي والخارجي، ومن تعاطفه مع قيادة الاتحاد الاشتراكي التي تعرضت للتعسف بسبب معارضتها للاستفتاء، فإن ذلك لم يمنعه من انتقاد «الاندفاع في سبيل الشجب والاستنكار» مؤكداً الاختلاف الكبير بين الاستفتاء الذي دعت إليه إسبانيا في ١٩٧٥، وبين الاستفتاء الذي طرح سنة ١٩٨١. في المرة الأولى «كان المغرب خارج اللعبة، وكانت الإدارة الإسبانية تتحكم في كل شيء، وقد اتفقت مع الجزائر على تفويت السلطة للبوليساريو. أما الآن فإن الإدارة المغربية هي التي ستتكلف، ولو جزئياً، ولو تحت مراقبة دولية، بتنظيم الاستفتاء» وبالإضافة إلى ذلك فإن السؤال الذي سيطرح في الاستفتاء الأخير مختلف عنه في الاستفتاء الأول[٢٣]. وسيعود العروي في كتابه المغرب والحسن الثاني إلى إبداء استغرابه من الموقف المعارض الذي اتخذه الراحل عبد الرحيم بوعبيد من استفتاء نيروبي مؤكداً أنه: «إذا كان هناك من رجل سياسي مغربي قادر على فهم وشرح تغير التكتيك، الذي أصبح ضرورياً بفعل تطور الوضعية العسكرية والدبلوماسية، فإنه هو السيد عبد الرحيم بوعبيد»[٢٤]. وبعد أن ذكر الأستاذ العروي بالعديد من المواقف السياسية الواقعية التي كان من ورائها الراحل بوعبيد، ومنها اللجوء إلى محكمة العدل الدولية، والدعوة منذ ١٩٧٦ إلى منح الحكم الذاتي للأقاليم

---

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢١٩-٢٢١-٢٢٢.

(٢٤) **المغرب والحسن الثاني**، مرجع مذكور، ص ١٠٣.

الصحراوية، تساءل هل خانته غريزته السياسية هذه المرة؟[٢٥].

□ **في الواقعية السياسية.** يدافع عبد الله العروي بلا هوادة عن اعتماد الواقعية في صياغة البرامج وبلورة المواقف السياسية، ويعتقد جازماً أن تغيير الواقع غير ممكن إلا بالسياسة الواقعية.

ومن هذا المنطلق الأساسي انتقد الموقف السلبي لعدد من التقدميين المغاربة من «حرب الرمال» مع الجزائر. ومن المنطلق نفسه آخذهم على بعض الاستقواء بأنظمة عربية معادية للحسن الثاني. ورأى في ذلك وما يماثله إضعافاً لمواقف هؤلاء التقدميين، وتقليصاً لشعبيتهم. ورأى فيه كذلك توسيعاً لشقة الخلاف مع الحسن الثاني، وتقليصا لإمكانيات التعاون معه. ورأى فيه أيضاً تدعيماً للاتجاه الاستبدادي الذي اندفع فيه هذا الأخير حتى أواسط سبعينيات القرن الماضي.

وعلى الرغم من أن عبد الله العروي رصد بشكل مستفيض في كتابه **المغرب والحسن الثاني**، كيف تحول الملك الراحل إلى «زعيم» منفرد بالسلطة قبل تفجر قضية الصحراء، وكيف بعث «المخزن» وكرس التقليد العتيق، فإنه رصد بالشكل نفسه كذلك صيرورة تحوله إلى ملك، وإقدامه على نوع من الانفتاح السياسي، وقيامه بعدد من الإصلاحات. واعترف في نهاية ١٩٧٨ قائلاً: «تقوت الدولة على إثر الانفتاح السياسي لكن الاقتصاد ما يزال ضعيفاً»[٢٦].

---

(٢٥) المصدر نفسه، ض ١٠٤.

(٢٦) **خواطر الصباح**، مرجع مذكور، ص ١٥١.

وفي ظل هذا الوضع الذي ما زال هشاً ـ حينئذ ـ لم يستسغ العروي التشدد الذي أبدته قيادة الاتحاد الاشتراكي متمثلاً في إصرار كاتبه الأول على الترشح في مدينة أغادير في وقت كانت فيه المعارضة لا تتمتع إلا بنصف اعتراف[٢٧]. ويبدو أنه لم يكن موافقاً على انسحاب الاتحاديين من مجلس النواب سنة ١٩٨١، ورأى في مراجعتهم للموقف والتحاقهم بالمجلس النيابي تجاوباً سليماً مع متطلبات مواجهة المخاطر التي كانت تتعرض لها قضية الصحراء يومئذ.

ولن نعود إلى ما تعرضنا إليه في فقرة أخرى حول موقف القيادة الاتحادية من الاستفتاء في الصحراء الذي وافق عليه الحسن الثاني في قمة نيروبي سنة ١٩٨١.

ومن منطلق الواقعية السياسية والمصلحة الوطنية أيد عبد الله العروي قيام الاتحاد العربي الأفريقي بين المغرب وليبيا في غشت ١٩٨٤، وقبل تحمل مسؤولية الدفاع عنه لدى عدد من المسؤولين الأوروبيين من مختلف الاتجاهات السياسية، في اليونان والنرويج وألمانيا الاتحادية وبريطانيا كمبعوث خاص للحسن الثاني[٢٨]. ولم يكتف بتأييد حكومة عبد الرحمان اليوسفي بل دافع عنها بقوة تجاه معارضيـها ومنتقديـها، وخاصة منهم أولئك الذين حاكموها من باب التحسين السريع للأوضاع الاجتماعية. وشكل الدفاع عن حكومة اليوسفي فرصة سانحة للتنبيه إلى محدودية الإمكانيات

---

(٢٧) **المغرب والحسن الثاني**، مرجع مذكور، ص ٩٣.

(٢٨) المصدر نفسه، الفصل العاشر.

الاقتصادية للبلاد وإلى ضرورة التركيز على تطوير الإنتــاج وتأهيل القوى المنتجة، والتحذير من مغبة التمادي في الإسعاف، وإلى التمسك بما سماه «الاختيار الثقافي» الذي «سيظل أملنا الوحيد في الخلاص»[٢٩].

□ **في العمل السياسي.** أعلن عبد الله العروي أنه «منذ فشل المهدي بنبركة في المؤتمر الثاني للاتحاد الوطني للقوات الشعبية، تصرف كمثقف بدون ارتباط، وكان يبدو أنه يهتم بالقضايا الإيديولوجية للعالم العربي أكثر مما يهتم بالوضعية السياسية للمغرب»[٣٠].

وعلى الرغم من ذلك، فقد أنجز أدق تحليل للنظام السياسي المغربي، وللحركة الوطنية المغربية، وإلى جانب ذلك وغيره، فقد ظل متابعاً للتطورات السياسية، ومتعلقاً بالعمل السياسي المعترف بالواقع والساعي إلى تغييره نحو الأحسن.

ولم يكن غريباً، وهو يتابع انتعاش الحياة الحزبية في أواسط سبعينيات القرن الماضي، أن يعبر عن عميق الاستياء تجاه الملاسنات بين اتحاد عبد الرحيم بوعبيد واتحاد عبد الله إبراهيم، حول من منهما يجسد الاستمرارية التاريخية للحركة الوطنية. واعتبر أن هذا السجال، الذي لا ينصب على الحاضر أو المستقبل هو «سجال سخيف» مضيفاً «أن التمسك بشرعية مستمدة من الماضي يهدف فقط إلى التستر على الانتظارية الحالية»[٣١].

---

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٢٠-٢٢١.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٩٢.

(٣١) **خواطر الصباح**، مرجع مذكور، ص ٥٠.

ولم يتردد العروي، بعد ذلك، في التنويه بالاتحاد الاشتراكي المتجه إلى الانخراط في العمل السياسي بقوله: «أقل ما يقال عن خط الاتحاد الاشتراكي أنه أصدق، يقول صراحة أنه سيعمل في إطار النظام القائم، لأن الحزب الذي لا يود أن يعمل لا يستحق أن يوجد». ثم يضيف في حكم سديد يميز بين الفاعل السياسي وبين المثقف: «الحزب يغير الظرف بالعمل ولا ينتظر أن يتغير الظرف لكي يعمل، يحق للمثقف أن يقول عكس هذا إلا من يقدم نفسه كزعيم سياسي»[٣٢].

ومما لا شك فيه أن إيلاءه أهمية قصوى للعمل والحركة السياسيين هو ما يفسر تنويهه القوي بالراحل علال الفاسي رغم الخلافات مع هذا الأخير، ورغم المؤاخذات الكثيرة التي يسجلها عليه. وعندما قابله في فبراير من سنة ١٩٧١، في إطار الإعداد لأطروحته حول الجذور الاجتماعية والثقافية للحركة الوطنية، كتب يقول: «أتصور أنه متأزم، يدرك أن الحكم يستغل دعوته (التمسك بالأصالة) لكنه يخشى أن ينزلق الشباب نحو اليأس والردة، إذ لا يتمثل إيمان بدون عبادة. بقي في نفسه شيء من معاداة أهل الباطن. يتألم ولا يقبل «التوقف» أو «الإرجاء» لأنه رجل عمل وتعبئة»[٣٣].

وتبرز الأهمية القصوى التي يوليها العروي للعمل والحركة

---

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٥١.

(٣٣) عبد الله العروي، **خواطر الصباح، يوميات (١٩٦٧-١٩٧٣)**، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١).

السياسيين بصورة أكثر وضوحاً حين يعتبرها الحقل الرئيسي الذي تعالج فيه مختلف أشكال التطرف السياسي، ويؤكد في هذا الصدد «أن اليسراوية أو التطرف، أو المثالية في السياسة لا يمكن أن تذوب إلا في النشاط السياسي وبواسطة هذا النشاط السياسي، وأن الواقعية باعتبارها ترياقاً لمعالجة هذه الأخيرة، لا يتم إدراكها وتعلمها إلا عبر المشاركة المنتظمة والفعلية، في الحياة العامة»[٣٤].

□ **في حقوق الإنسان في المغرب.** شكل تعيين عبد الله العروي عضواً في المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان الذي تم تنصيبه من قبل الراحل الحسن الثاني في أبريل من سنة ١٩٩٠، مثلما شكل تكليفه بالاتصال بمسؤولي اليسار الفرنسي الاشتراكي والشيوعي رداً على حملة التشهير التي تعرض لها المغرب في الإعلام الفرنسي سنتي ١٩٩٠ و١٩٩١، شكل هذا وذاك فرصة جيدة للاستفادة من منهجية وتحليلاته الفكرية في مجال حقوق الإنسان في المغرب.

ولقد حاول، في هذا الباب، أن يعيد ما تتعرض إليه حقوق الإنسان في بلادنا إلى عديد من الأسباب منها «التخلف الاقتصادي والفقر الناتج عنه اللذين يدفعان غالباً الحكام كيفما كانوا إلى انتهاك مقتضيات الدستور والكثير من قوانين البلاد»[٣٥]، ومنها تحديات المعركة الوطنية، وما تفرضه في المغرب، كما في غيره،

---

(٣٤) **المغرب والحسن الثاني**، مرجع مذكور، ص ١٥٥.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٦١.

من مواجهة بين الوطني والإنساني. ومنها كذلك عدم تأهيل قوات الأمن، وضعف الإدارة. ومنها أيضاً ما يميز حياتنا السياسية من نزوعات متطرفة يميناً ويساراً[٣٦].

وعلى الرغم من أهمية الإصلاحات التي يمكن اعتمادها لتحسين وضعية حقوق الإنسان في المغرب، وخاصة تلك المتعلقة بالنصوص التشريعية وبتأهيل قوات الأمن وأنسنة السجون، وعلى الرغم كذلك من أهمية التدابير المتعلقة بالعفو وجبر الأضرار، على الرغم من هذا وذاك، فإن وضعية حقوق الإنسان تظل مرتبطة بتطور النظام السياسي وبمدى التقدم الاقتصادي والاجتماعي[٣٧].

ولكن حقوق الإنسان في المغرب، على عكس العديد من الدول المماثلة، تخضع للمراقبة والتدخل الأوربيين عامة والفرنسيين خاصة، وذلك ليس فقط لقرب المغرب من أوروبا وقوة علاقاته الاقتصادية والاجتماعية والثقافية معها، ولكن لحسابات سياسية وإيديولوجية.

ولكشف الحسابات والخلفيات المذكورة أكد العروي لمخاطبيه الفرنسيين اعترافه بما تتعرض له حقوق الإنسان في المغرب ولكنه ساءلهم هل المغرب هو البلد المتوسطي الوحيد الذي تعرف فيه حقوق الإنسان ما تعرف؟ وإذا لم يكن الأمر

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٦٥-١٦٦.
(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٦٦.

كذلك فلم هذا التركيز على المغرب ولم هذه الحملة الشاملة عليه؟ ولماذا يتم استهداف شخص عاهله؟ ولماذا تتم الإساءة، إلى جانب ذلك، إلى قضيته الوطنية؟[٣٨].

واستفاض في الفصل الثاني عشر من كتابه **المغرب والحسن الثاني** أولاً في كشف الموقف المتحامل الذي تقفه شخصيات متنوعة المشارب الدينية، وتيارات معظمها يساري، من الإسلام والملكية وتقاليدهما. وثانياً في كشف صيرورة تدهور العلاقات بين الراحلين الملك الحسن الثاني والرئيس فرانسوا ميتيران واستياء هذا الأخير الذي لا يمكن فصله عن الحملة الشعواء التي شنها الإعلام الفرنسي ضد المغرب[٣٩].

□ **في الأخلاق الوطنية.** من المدهش حقاً أن نكتشف، ونحن نقرأ كتابات عبد الله العروي، كيف يجمع هذا الأخير بين صرامة التحليل والاستنتاج وصرامة الأخلاق الوطنية.

في أعقاب الإخفاقات المتكررة للحركة التقدمية المغربية، والهزات والكوارث الوطنية والقومية، وتواصل التنكر لإنجازاته الفكرية، لم يكن من الغريب أن يختار العروي الإقامة خارج البلاد، ولا سيما بعد تجربة ناجحة في التدريس الجامعي بالولايات المتحدة الأمريكية. ولكنه، بعد تمعن عميق في وضعية اللاجئين المغاربة بالعاصمتين الفرنسية والجزائرية، وما تذكر به هذه الوضعية من وضعيات مماثلة للاجئين المعادين للنازية في موسكو أو

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٥٠-١٥١-١٥٢.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٥٧-١٥٨-١٥٩-١٦٠.

للاجئين الجمهوريين الإسبان في باريس حيث يتحول التعاطف مع هؤلاء سريعاً إلى إشفاق أو إلى احتقار وحيث يتحول الدعم إلى الاستخدام[٤٠]، وبعد معاينة مباشرة لما تؤدي إليه الإقامة المستمرة في الخارج من ابتعاد عن مجريات الواقع المغربي، بعد ذلك قرر الإحجام عن اللجوء إلى الخارج، وسارع إلى العودة إلى الوطن. وعلى الرغم من قوله إنه لجأ في داخل بلاده إلى الماضي، مشيراً بذلك إلى انغماسه في البحث عن جذور الحركة الوطنية وأسس دولة المخزن، فإن ذلك لم يمنعه من متابعة الأوضاع السياسية للبلاد، ومن الانخراط القوي في معركة الصحراء.

ولا شك أن موقفه من اللجوء إلى الخارج يكتسي أهمية بالغة عندما نستحضر واقع المعارضين العرب الملتجئين إلى عدد من العواصم العربية، وما يبعث عليه هذا الواقع من اشمئزاز تجاه الضيوف ومضيفيهم على حد سواء.

وإلى جانب رفض اللجوء خارج البلاد نكتشف لدى العروي خصلة نادرة تتمثل في رفض مناقشة الخلافات السياسية بين الفرقاء المغاربة مع الأجانب. وفي هذا الباب يذكر بتعريض مسؤول من الحزب الشيوعي الإيطالي بتصريح للراحل علي يعته يهنئ فيه نفسه وحزبه وشعبه بفشل انقلاب غشت ١٩٧٢، يقول العروي في هذا الصدد: «كنت أجهل كل شيء عن ذلك التصريح فلم أعلق عليه، وحتى لو كنت قد قرأته لما ناقشت فحواه مع الأجانب»[٤١].

---

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٥٤.

(٤١) **خواطر الصباح**، الجزء الأول، مرجع مذكور، ص ١٦٣.

وكما هو معروف، فقد تعرضت الإنجازات الفكرية الكبرى لعبد الله العروي إلى منع تداولها في السوق الثقافية الداخلية من قبل السلطات المغربية وخاصة منها الإيديولوجية العربية المعاصرة وتاريخ المغرب والجذور الاجتماعية والثقافية للحركة الوطنية المغربية. ولم يكن المنع يستند إلا إلى التوهم والجهل والحقد. وتعرض كذلك إلى الإبعاد من الجامعة والحرمان من التدريس فيها سنة ١٩٧٣ للأسباب نفسها سالفة الذكر. وعلى الرغم من هذه التعسفات، ترفع عن القيام بأي استنكار أو تشهير إعلامي ضد ذلك، ولم يستخدم علاقاته الواسعة مع وسائل الإعلام الوطنية، وحرم على نفسه الالتجاء إلى الإعلام الأجنبي الذي لم يكن أغلبه يبحث إلا عما يلطخ صورة وسمعة المغرب.

وحتى عندما حرم من تجديد جواز سفره في بداية سنة ١٩٨٤، وحرم ـ تبعاً لذلك ـ من تلبية دعوات المشاركة في الملتقيات الفكرية الخارجية، فإنه امتنع عن الفضح العلني لما تعرض له، واعتذر على عدم تلبية دعوات الجامعات في الخارج بدواعي صحية. وكان أحرص من المسؤولين الحكوميين على صورة الحكومة المغربية في الخارج، ونبههم في رسالة داخلية، إلى ما يمكن أن يقدمه التعسف الذي لحق به من خدمة لوسائل الإعلام الأجنبية المعادية للمغرب ولقضيته الوطنية[٤٢].

لم يقبل العروي أن يعتبر الحاكمون موقفه من قضية الصحراء عرضاً معبراً عن إرادة الالتحاق بهم، وأن يسارعوا إلى التجاوب

---

(٤٢) **المغرب والحسن الثاني**، مرجع مذكور، ص ١١٥.

معه والتلويح له بالترشح المستقل في الانتخابات البلدية والتشريعية بمسقط رأسه أزمور، وبضمان الفوز له في المرحلتين معاً، والاصطفاف مع المصطفين، بعد ذلك، في إطار التجمع الوطني للأحرار.

لم يقبل أن يساء فهم موقفه المبدئي، وأن يعزل عن شعوره الوطني، مما قد يؤدي إلى المس بمصداقيته. ولإزالة كل اللبس عن موقفه الوطني المبدئي، قرر الترشح للانتخابات التشريعية سنة ١٩٧٧ بإسم حزب سياسي تقدمي معارض، وخارج مسقط الرأس[٤٣].

المراجع

العروي عبد الله، **خواطر الصباح، يوميات (١٩٦٧ ـ ١٩٧٣)**، ٢٠٠١، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى.

العروي عبد الله، **خواطر الصباح، يوميات (١٩٧٤ ـ ١٩٨١)**، ٢٠٠٣، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى.

العروي عبد الله، **من ديوان السياسة**، ٢٠٠٩، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى.

Laroui Abdellah, *le Maroc et Hassan II*, Les Presses Inter-Universitaires, Québec, Canada, Centre culturel arabe, Casablanca, 2005.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٩٢.

في بعض مصادر كتابات
عبد الله العــروي الفكــرية

محمد الشيخ

أستاذ الفلسفة، جامعة الحسن الثاني، الدار البيضاء

عادة ما يتحير الدارسون لفكر المفكر المغربي عبد الله العروي كل التحير في المصادر الفكرية التي ينهل منها، وذلك حتى أن بعضهم صار يحاكم نوايا الرجل، فيومئ إلى أن عبد الله العروي لربما كان «يتعمد» أن «يتستر» على بعض مصادره الفكرية. هذا بينما يكاد الآخرون يتحدثون عن «مكر المصادر» قياساً على فكرة هيغل عن «مكر العقل» أو «مكر التاريخ»، الفيلسوف الأثير عند العروي، بحيث أن ثمة بحسب ما يتراءى لهؤلاء مصادر «بدية» في فكره ومصادر أخرى «خفية»، واحدة «معلنة» والأخرى «مضمرة»، وكأن ما بدا منها ما تم «إبداؤه» إلا بغاية «إخفاء» ما خفي منها. بحيث لم يثر مفكر عربي معاصر جدلاً خفياً حول مسألة «المصادر» التي ينهل منها بقدر ما أثير الموضوع مع فكر عبد الله العروي. والشيء بالشيء يذكر، فإن مفكراً، عربياً هذه

المرة، أثيرا هو بدوره لدى العروي ما يفتأ يؤوب إليه الأوبة، ابن خلدون، قد أثار من جهته مسألة مصادره، فحدثت منذ سنوات «زوبعة» حول مصادره «المستورة»، لكنه تبين أنها كانت مجرد «زوبعة في فنجان»، إذ ما لبثت أن حفظت في التاريخ لغياب الموضوع، ولثبات أصالة فكر الرجل.

قد يتحمل المرء بعض «العذر» للعروي، وذلك بمماثلة موقفه بموقف فوكو. إذ كان قد سئل ميشيل فوكو ذات مناسبة عن سر صمته عن الإشارة، بله التنصيص إلى أعمال كارل ماركس في كتاباته، فما كان منه إلا أن أجاب: «إن أولئك الذين أؤثرهم الإيثار إنما أقوم بتوظيفهم التوظيف، وذلك من غير ما حاجة مني حتى إلى ذكر أساميهم الذكر».

على أن عبد الله العروي، وعلى خلاف ميشيل فوكو، يذكر كارل ماركس كثيراً، فلا يكاد كتاب من كتبه يخلو من اقتباسات من ماركس. غير أن المظاهر دائماً خداعة مع العروي، وظاهر كلامه قد يخفي ما يخفي، وعبارته عادة ما تكون «هيغلية» البناء يخفي فيها منطق الظاهر منطق الباطن. فمن هو ماركس العروي؟ وكيف هي ماركسية العروي؟ ومن أين، يا ترى، استقى مواردها؟

الحال أن فكرة عبد الله العروي عما سماه «الماركسية الموضوعية» والتي ما عاد اليوم يعود إليها بالمرة يكاد ينفرد بها ضمن زمرة المفكرين الماركسيين المحدثين، وذلك بحيث لا يكاد المرء يعثر لها على نظير أو مثيل، كما لا يكاد يعثر «للماركسية التاريخانية» أو بالأولى «للتاريخانية الماركسية»، أو لما سماه ذات

مناسبة «فهمي التاريخاني للماركسية»، عن شبيه في كتابات مفكري الماركسية من المعاصرين[1]. ومقتضى تسميتها «ماركسية موضوعية» أنها ليست من «الماركسية الذاتية»، المتعلقة بذاتية المثقف وبتصوره للماركسية، في شيء، وإنما تنم عن «حاجة» «موضوعية» و«وقتية» يقتضيها «الواقع الموضوعي» ويمليها.

أكثر من هذا، عمد عبد الله العروي إلى تطبيق «التاريخانية» حتى على «الماركسية» نفسها. إذ من شأن «الماركسية» إذا ما نحن نظرنا إليها بوفق المنظور التاريخاني أن: «تتلون حسب المجتمع الذي ينتمي إليه القائلون بها، [وذلك] في بداية تأثيرها على الأقل»[2]. إذ الذي ثبت عند عبد الله العروي أن ثمة ألوانا من الماركسية تتلون التلون بواقع مجتمعاتها، أولاً، وبميولات أصحاب المقالات بها، ثانياً. وهو يحصي على الأقل أربعة ألوان من الماركسية:

- ثمة «الماركسية الليبرالية» كما تحضر عند مفكري الإقتصاد (روبنسون، سويزي، بتلهايم)، وكما تحضر عند مؤرخي الاجتماع (دوب، هوبسباوم) ...؛
- وثمة «الماركسية المنهجية» (ألتوسير وتلامذته)...؛
- وثمة «الماركسية العقدية» (كما نلفيها لدى المفكرين الصينيين العقديين)؛

---

(١) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي** (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٣)، ص ١٠، الهامش ٤ وص. ١٥ الهامش ٦، وانظر أيضا: ص ٣٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٨٨.

ـ وثمة «الماركسية الإنسية» (غرامشي، سارتر، جارودي الأول).

هذا فضلا عن تأويلات أخرى للماركسية لا يكاد يحصرها عد.

ومن ثمة، وجب إعمال القاعدة التأويلية المتعلقة بما يسميه علماء التأويليات «الأفق التأويلي» والتي يصوغها عبد الله العروي: «دائماً وأبداً يُقرأ ماركس في ضوء معين»(٣).

وقراءة عبد الله العروي المخصوصة للماركسية تتمثل في أنه يعتبرها «أساساً مدرسة للفكر التاريخي»، إذا ما هي اعتبرت حق الإعتبار «بالنسبة للعرب»(٤)، بل هي بالأولى «نظرية في التاريخ»(٥). يقول عبد الله العروي بهذا الصدد: «إن الماركسية، بالنسبة للعرب، هي أساساً مدرسة للفكر التاريخي، وهذا الأخير هو مقياس المعاصرة. بدونه تغرق كل فكرة في بحر الحاضر الدائم، أي ترجع إلى أرضية الفكر السلفي»(٦).

كل هذه الملاحظات تؤدي بنا إلى محاولة توصيف الطريقة التي تعامل بها العروي مع «مصادره الفكرية». والحال أن من سمات توظيف المصادر الفكرية في كتابات عبد الله العروي النظرية يمكن الوقوف على ثلاث:

---

(٣) المصدر نفسه، ص ١٦٨.

(٤) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ص ٣١.

(٥) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٦) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ـ **«الطبقة الأولى»** من المصادر. وهي عادة ما نجدها، بدية، في استشهادات العروي، جلية. إذ لا يكاد مؤلف من مؤلفات عبد الله العروي الفكرية يخلو من الإحالة إلى كل من هيغل وماركس. فأما ماركس الذي يحيل إليه العروي، فقد فصلنا القول فيه في الفقرة السابقة. وأما هيغل، الذي ينهل من تراثه، فهو، أولا، هيغل الذي يميز بين «العقل التجزيئي» و«العقل الشمولي»(٧)، وهيغل الذي يعي بأهمية الدولة، وهيغل المفكر التاريخاني بامتياز وبلا مدافعة. والحقيقة أنه لا يوجد فصل على الطريقة الألتوسيرية بين ماركس وهيغل عند عبد الله العروي، إذ يرى العروي أن أغلب مفاهيم ماركس تمت إلى هيغل بوثيق الصلة. أنظر، مثلاً، مفهوم الحرية، فإنك واجد أنه حتى وإن انتقد ماركس هيغل بأشد نقد يكون، فإنه بقي قريباً منه على مستوى الطرح العام(٨). أجلى من هذا، لا يتردد عبد العروي في أن يتحدث عن «ماركس تلميذ هيغل التاريخاني»(٩).

ـ تلك «طبقة أولى» من المصادر، وأعمق منها **«طبقة ثانية»** وهي طبقة أقل «بُدُواً» من الأولى، وأشد «استرارا»، لكنها حاضرة كل الحضور، وقد ألفت توليفا بين هيغل وماركس عن طريق

---

(٧) أنظر مثلا: **العرب والفكر التاريخي**، ص ١٨١، و**مفهوم الحرية**، ص ٥٦.

(٨) عبد الله العروي، **مفهوم الحرية**، دار التنوير، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، ١٩٨٤، ص ٦٦.

(٩) عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ص ٣٥٧.

ماكس فيبر. وهي طبقة لوكاتش وغرامشي وقد توسطهما ماكس يبر وبينيتو غروتشه، وذلك بحيث لا يكاد يوجد كتاب من كتب مفاهيم عبد الله العروي الأربعة من مفهوم الحرية إلى مفهوم التاريخ مرورا بمفهومي الدولة والإيديولوجيا يخلو من الإشارة إلى اجتهادات ماكس يبر وفكر بينيتو غروتشه. وما زال عبد الله العروي ينهل من تراث ماكس يبر في عقلانية الدولة، حتى ذهب إلى أنه لئن هو تعارض النموذج اللينيني والنموذج اليبري، فإنه وجب تقديم هذا على ذاك[١٠]. وما زال يستلهم فكر كروتشه حتى عده من أعظم مفكري التاريخانية. غير أن ما يستحضره من ذينك المفكرين، أعني لوكاتش وغرامشي، هو نزعتهما التاريخانية، ولذلك لا يتردد العروي في الحديث، مثلا، عن «تاريخانية لوكاتش»[١١]، مثلما يتحدث أيضاً عن «تاريخانية غرامشي»، كلاهما مفكر تاريخاني في اعتباره.

ـ أما «**الطبقة الثالثة**» من طبقات مصادر العروي الفكرية، فهي الطبقة التي يقل أن نعثر عليها في واجهة المصادر والمراجع التي يلجأ إليها العروي، وإنها لأقرب شيء يكون إلى ما كان يسميه ميشيل فوكو «أدوات الصانع» التي بها يشتغل: وتلك هي المصادر التاريخانية، لا سيما عند ماينيكه وديلتاي وغروتشه.

والمستفاد مما تقدم، أن ثمة لدى عبد الله العروي ضربا من

---

(١٠) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١)، ص ٧٦.

(١١) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ص ١٧١.

«لعبة الاستشهادات»: وراء ماركس غرامشي ووراء غرامشي فيبر، وراء ماركس لوكاتش ووراء لوكاتش غروتشه وغيره، وكأننا ههنا أمام لعبة الدمى الروسية.

فقد تحصل أن «مصدر المصادر» في فكر عبد الله العروي إنما هو «التاريخانية». وما زالت التاريخانية «تبدي» عن وجهها شيئاً فشيئاً في كتابات عبد الله العروي النظرية حتى «أسفرت» هي عن وجهها السفور في كتابه عن **مفهوم التاريخ**: ذلك أن عبد الله العروي جعل من «التاريخانية» ضربا من «الفلسفة العفوية» للمؤرخ التي لا غنى له عنها، فلا مؤرخ عنده إلا وهو تاريخاني بالتعريف؛ أي أن من شأنه النظر إلى التاريخ بالتاريخ. ذاك هو ما يسميه، في بعض رطانة، «أرخنة التاريخ». كلا، ما كانت التاريخانية، عنده، إحدى النظريات العديدة الممكنة حول التاريخ، بل هي أس النظر التاريخي مأخوذاً على وجه الجملة: «إن المؤرخ، الذي نفترض فيه الوعي والنظر، لا يقول بها [بالتاريخانية]، بل يحياها، لأنها مضمنة في سلوكه المهني»[١٢].

وهكذا، لئن هو حق أن أول من أطلق هذا المفهوم التاريخانية هو فرنر عام ١٨٧٩، للتعريف بفلسفة فيلسوف التاريخ الإيطالي جامبيستا فيكو الذي كان قد أكد على أنه ليس بمستطاع العقل أن يعقل اللهم إلا ما أبدعه من عندياته الحضارة البشرية. إذ بداية، يستنكر فيكو أن يبحث أهل المعرفة عن معنى للعالم الطبيعي مع أنهم ما خلقوه، بينما يهملون البحث عن معنى لتاريخ

(١٢) عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، ص ٥٩.

الأمم، مع أنهم هم الذين صنعوه: «من شأن من يتدبر في هذا الأمر أن يعجب من كيف أن كل الفلاسفة بذلوا كل الجهد في درك المعرفة بالعالم الطبيعي، الذي لا يعلم حقيقته إلا الله لأنه هو الذي أبدعه، بينما أهملوا التأمل في عالم الأمم، أو العالم المدني، الذي يمكن للبشر، بفعل أنهم هم من أنشأوه، أن يحصلوا العلم به». وإذا حق أيضاً أن المؤرخ الألماني الكبير ماينيكه (ت ١٩٥٤) كان قد كتب كتاباً سماه النزعة التاريخانية وعرف فيه هذه النزعة على أنها: «الشعور بأن الحوادث البشرية فريدة ومتطورة»، إلا أن الذي ينبغي التنبيه عليه، عند عبد الله العروي، هو أن التاريخانية أكبر من هذا بكثير: إنها «ثورة في الفكر». وهي ثورة عبر عنها المؤرخ الكبير يعقوب بوركهارت لما هو قال: «لم يسبق أن حكم أحد، مثل ما نفعل اليوم، على الأفراد باعتبار سوابقهم والظروف التي أحاطت بحياتهم». وذلك بما يلخص التاريخانية في القول بفرادة الحدث التاريخي وبتطوره.

وعلى الرغم من أن عبد الله العروي يعترف، بداية، بأن «التاريخانية» كلمة «غامضة مائعة»، وبأنها اتخذت لوينات عديدة، وبأن منها «تاريخانية منهجية» و«تاريخانية فلسفية»، وبأن ثمة «تاريخانية أولى» مع رانكه ترى أن التاريخ تاريخ في كل لحظة، وتاريخانية ثانية مع ديلتاي ترى أن الروح واحدة عبر تجسداتها المختلفة المتتالية[١٣]، فإنه يرى أن التاريخانية، مهما تعددت لويناتها، تذهب في الجملة إلى أن: «التاريخ حقاً هو تاريخ البشر

---

(١٣) المصدر نفسه، ص ٣٥٨-٣٥٩.

للبشر بالبشر»[١٤]. وعلى أساس الإيمان بهذا المبدأ يلتقي المفكر التاريخي الإيطالي غروتشه والإنجليزي كولنجوود والفرنسي مارو والأمريكي بيرد، وقبلهما الألمانيان ماينيكه وديلتاي الذين يشكلان ما يمكن أن نطلق عليه «أصول التاريخيانية». ولئن هو نظر في أمر «التاريخانية» لأمكن تلخيصها في تعبيرين: «الحس بالخصوصية وبالتطور». وكأننا في كتابات عبد الله العروي المتأخرة نجد أنه تكاد تختفي الماركسية لتنجلي التاريخانية في أوضح صورها، بعد أن شوش بدوها/ خفاؤها على جل قراء عبد الله العروي. وكأننا بالرجل كان يستخدم إسم ماركس لزمن طويل بغاية التورية وهو لفظ عزيز على قلبه عن التاريخانية، وعن روادها الكبار.

ومثلما كان أكد سارتر على أن الماركسية هي الفلسفة التي لا يمكن تجاوز أفقها في عصرنا، فكذلك نجد عبد الله العروي بناء على فكرة أن التجربة البشرية الحقة تجربة تاريخية بالأولى، وأن الإنسان كائن تاريخي بالأحرى يؤكد اليوم على أنه: «قد يصح أن التاريخانية لا تستقيم كفلسفة مجردة، ولكنها عبارة عن تجربة كل واحد منا، إيجابية كانت أو سلبية، فإنها لا تقبل المعارضة أو التجاوز»[١٥]. وذاك «تخم» من «تخوم» فكر عبد الله العروي.

ومن سمات المصادر الفكرية لكتابات عبد الله العروي النظرية، أنك تكاد تجد لكل مصدر ينهل منه مصدره المضاد. وذلك بناء على قاعدة تأويلية كان قد أشار إليها العروي المرار

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٣٩١.

العديدة: «لا يوجد مفكر تاريخاني إلا ووجد من أوله إلى ضده». وقد قدم أمثلة على ما قال ثلاثة: هيغل عند ألكسندر كوجيف، وماركس عند لوي ألتوسير، وفرويد عند جاك لاكان ... فهؤلاء كلهم أُوّلوا إلى ضدهم، كل مفكر تاريخاني منهم أُوّلَ تأويلاً وضعياً. إذ للمصدر التاريخاني حول الماركسية، مثلاً، مصدر وضعي علموي يقابله. وهكذا، نجد عبد الله العروي عادة ما يلجأ في إطار فهمه التاريخاني للماركسية إلى الانتصار لتأويلات لوكاتش وغرامشي واحدهما أحيا «التاريخانية» في الماركسية عن طريق ماكس فيبر، والثاني أحياها عن طريق غروتشه ضد تأويل ألتوسير للماركسية الذي يتسم، عنده، بسمتين متكاملتين هما «العلموية» و«الوضعية». إنما الماركسية، عنده، ينبغي أن تفهم باعتبارها «إيديولوجيا برغماتية»، وعلى أساس أنها «بيداغوجيا توضيحية» شأنها أن تُقَرِّبَ إلى أفهام غير الأوروبيين تطور العالم الحديث منذ عصر النهضة وبداية النظام الرأسمالي[16]. ومن ثمة، لا يتردد عبد الله العروي في الاعتراف بأن فهمه للماركسية إنما هو فهم «وسيلي»، نسبة إلى «الوسيلة»، أو قل إنه فهم «توسيلي»، بل هي ضرب من «الماركسية الحاجية»، نسبة إلى «الحاجة»، وذلك ضداً على «الفهم الأكاديمي» العلموي والوضعي للماركسية؛ أي ضد «فكرة وجود ماركسية صحيحة أورثدوكسية يرسم خطوطها الأساتذة والباحثون»[17]. يقول عبد الله العروي: «لا أقول إن الماركسية

---

(١٦) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ص ٣٠.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٣١.

التاريخانية هي لب الماركسية وحقيقتها المكنونة، وإنما أكتفي بتسجيل واقع والتقيد به، وهي أن الأمة العربية محتاجة في ظروفها الحالية إلى تلك الماركسية بالذات لتكون نخبة مثقفة قادرة على تحديثها ثقافياً وسياسياً واقتصادياً، ثم بعد تشييد القاعدة الاقتصادية يتقوى الفكر العصري ويغذي نفسه بنفسه»[١٨]. وبالجملة، من شأن سمة «العلمية»، حين تنسب إلى قراءة للماركسية على نحو ما أقامها ألتوسير، أن تكون شأناً لا يعني مثقف العالم الثالث، إنما الماركسية التي تلائمه هي ماركسية مصبوغة بصبغة إيديولوجية، إنسية، أخلاقية، مندرجة تحت لواء التاريخانية ...[١٩]، وإنها لبالجملة الواحدة، ماركسية وقتية.

وثالث سمات المصادر الفكرية للعروي، أن المتأمل في مجمل الإحالات المرجعية التي يحيل إليها، أن يجد أنها قامت على «ترويحتين»: صغرى وكبرى. وهما «ترويحتان» دلتا على أنه لم يعامل «المصادر» المباينة لفكره «معاملة أعداء»، وذلك على خلاف أغلب الكتابات المعاصرة له ذات النفحة الماركسية. أما «الترويحة الصغرى» فهي «الترويح» على المصادر الماركسية الأرثدوكسية بمصادر ماركسية غير أرثدوكسية. وأما «الترويحة الكبرى»، فهي ترويح المصدرين الأساسيين الهيغلية والماركسية وقد قُرأ قراءة تاريخانية بمصادر فكرية لربما ما سمع العرب عنها قط، ولم يترجموا عنها أبداً. وذلك على نحو ما أنت واجد عبد

---

(١٨) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٧٩.

الله العروي يشير إلى كتابات اللاهوتيين من الأنغليكانيين المحدثين، شأن الكاردينال نيومان[٢٠]، ومن البروتستانت المعاصرين، شأن كارل بارث[٢١]، أو على نحو ما أنت واقف على المصادر الصوفية الخفية التي نهل منها هيغل والعديد من مفكري المثالية الألمانية، نظير يعقوب باومه[٢٢].

فلو كان عبد الله العروي يخفي مصادره، كيف كان يتسنى له أن يكشف عما خفي من مصادر الآخرين، وذلك من غير ما أن يناقض نفسه بنفسه؟

---

(٢٠) أنظر مثلاً، **مفهوم الحرية**، ص ٧٢.

(٢١) أنظر مثلاً، المصدر نفسه، ص ٦٣، الهامش ٩.

(٢٢) أنظر مثلاً، المصدر نفسه، ص ٨٣.

المشروعية والتحديث السياسي
عبدالله العروي وإشكالية العلاقة
بين التحديث السياسي والمفهوم التراثي للدولة

نبيل فازيو

باحث في الفلسفة

لمقاربة عبد الله العروي لمفهوم الدولة مكانتُها الخاصة عند الباحثين في مجال الفكر العربي المعاصر؛ إذ علاوةً على ما امتازت به من حسٍ تركيبيٍ، مكنها من مجاوزة مستوى التجميع والعرض إلى مستوى التأصيل المفاهيمي الواعي بتاريخية المفاهيم، فقد اندرجتْ ضمن مشروعٍ فكريٍ تحديثي هو، عند المهتمين بمجال الفكر العربي المعاصر، من أهم ما يؤثث مشهد هذا الفكر[1]. يبقى الدليل الأوقع على ذلك أن سؤال الدولة يكاد

---

(١) كمال عبد اللطيف، **درس العروي: في الدفاع عن الفكر التاريخي-الحداثي**، (الرباط: منشورات رمسيس، ١٩٩٩، سلسلة المعرفة للجميع؛ ١١)، ص ٩.

يكون التيمة التي لا يخلو عملٌ من أعمال هذا المفكر من اهتجاسٍ بها؛ نجدها حاضرةً في متنه التاريخي كما في أعماله التحليلية والنقدية، بل وفي ثنايا كتاباته الروائية والأدبية[٢] كذلك. وعندي أن هذا المفكر لا يمثل استثناءً من هذه الجهة؛ إذ يُشاطر أضرابه من المثقفين العرب وعيَهم الدقيق بمركزية المسألة السياسية التي من رحمها انبعث الفكر العربي الحديث والمعاصر[٣]. غير أنه، في مقابل ذلك، استطاع أن يمتاز عنهم بشقه درباً خاصةً في النظر إلى الدولة، كانت سليلة مقارعةٍ طويلةٍ لنصوص الفكر العربي الحديث والمعاصر، في الوقت نفسه الذي كشفت فيه عن مقدار استيعاب صاحبها لمكتسبات درس الحداثة الغربية. لا يُساورنا شكٌ في أن كتاب **الإيديولوجيا العربية المعاصرة** مثل الأرضية النظرية التي سينطلق منها العروي في بلورة تصوره للدولة والحداثة[٤]؛ فالقارئ فيه يُدرك أنه رصدٌ للمفارقات التي حكمتْ تلقي الوعي العربي للفكر الحديث، وحالتْ بينه وبين تحصيل تمثلٍ صحيحٍ لمعضلة النهضة والحداثة، لا سيما في ضوء مواجهته مع الغرب التي باتت مقدمةً لفهم ردود فعله وطبيعة تلقيه لمفاهيم الفكر

---

(٢) عبد الله العروي، **أوراق**، (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦)، ص ٥٢.

(٣) عبد الإله بلقزيز ورضوان السيد، **أزمة الفكر السياسي العربي** (بيروت: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٠)، ص ٤٨.

(٤) Abdallah Laroui, Entretien, in *Autour de la pensée de Abdallah Laroui*, p. 7.

الغربي[٥]. صحيحٌ أن الهم الثقافي طغى على تحليلات هذا الكتاب، وصحيحٌ كذلك أن صاحبه كان يراهن كثيراً، في ذلك الإبان، على دور المثقف في تحقيق كثير من أهدف ثورته الثقافية، بيد أن ذلك لم يكن يعني إغفال وجهها السياسي أو ابتخاسه قدره[٦]. لا غرابة، إذن، أن يرتفع هذا المثقف بمسألة الدولة إلى مستوى المفهوم المحوري في عملية الإصلاح والتحديث؛ فموقفٌ كهذا ينم عن وعي بالدور الكبير والحاسم الذي تضطلع به الدولة في كل مشروع تحديثي وإصلاحي، إذ الدولة عند العروي «ليست مجرد تصور أنثربولوجي نحن مخيرون في إيجاده وفق ما تسمح به الظروف، بل هي ضرورة تاريخية من دونها يغدو وجود جماعة من قبيل الصدفة لبس إلا»[٧].

وإذا كانت الكتابات النقدية الأولى للعروي قد أسست، إيديولوجياً، لمشروعه التحديثي، فإن انعطافه على تأليف سلسلة المفاهيم يمثل، بالنسبة إلينا، دخول خطابه مرحلة البرهنة النظرية والنقدية على صحة رؤيته التحديثية ذات النَفَسِ التاريخاني[٨]. ألقى

---

(٥) عبد الله العروي، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩)، ص ٣٥.

(٦) المصدر نفسه، ص ٦٠.

(٧) Abdallah Laroui, «Le Roi Hassan II et l'édification d'un Etat modern?» in *Edification d'un Etat moderne, le Maroc de Hassan II*, p. 39.

(٨) يقول العروي متحدثاً عن المفاهيم التي يتناولها: «إننا لا نبحث في مفاهيم مجردة لا يحدها زمان ولا مكان، بل نبحث في مفاهيم تستعملها جماعة قومية معاصرة هي الجماعة العربية. إننا نحلل تلك المفاهيم ونناقشها لا لنتوصل =

هذا الاختيار الإيديولوجي بظلاله على المنهج المعتمد في تحليل تلك المفاهيم، وقد تبدى ذلك، بوضوحٍ، في طريقة مناولته لمفاهيم كالعقل والدولة والحرية والإيديولوجيا والتاريخ؛ إذ كان عليه أن يقاربها من وجهة نظرٍ مقارنةٍ تعي دورَ التاريخ وسهمَه في تشكل المفاهيم والتصورات، كما تعي المسافةَ الزمنية التي باتت تفصل المفهوم التراثي عن نظيره الحديث(٩)، وهي المسافة التي لم يتردد العروي، منذ كتاباته الأولى، في توصيفها بالقطيعة(١٠). هكذا يتنقل العروي بين المفهومين، التقليدي والحديث، وعينه على إظهار المسافة التاريخية التي باتت تفصل أحدهما عن الآخر، فترتفع بذلك إشكالية العلاقة بالتراث إلى مستوى الذهن والوعي. حينها يدرك المرء أن الرجل لم يكن يدعو إلى إحداث قطيعة مع ذلك التراث بقدر ما كان يدعو إلى الوعي بقطيعةٍ أحدثها معه التاريخُ والزمن، ولم يبق أمام العقل العربي إلا أن يعي بها، ويأخذَ

= إلى صفاء الذهن ودقة التعبير وحسب، بل لأننا نعتقد أن نجاعة العمل العربي مشروطة بتلك الدقة وذلك الصفاء»، عبد الله العروي، **مفهوم الحرية**، ط ٤ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨)، ص ٥.

(٩) «نقرأ له في هذا المعرض قوله: «بين كلمتنا وكلمتهم، بين مفهومنا ومفهومهم، يوجد فارق فاصل وهو بكل بساطة التاريخ. لو لم يتحقق تاريخياً المفهوم الجديد، لما بدا لنا المفهوم القديم غير مكتمل. لكنه تحقق بالفعل، فما الفائدة من نفي ما حصل؟»، عبد الله العروي، **مفهوم العقل، مقالة في المفارقات**، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧)، ص ١٨.

(١٠) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨)، ص ٦١.

بالمفهوم الحديث الذي كان سليل الحداثة الغربية ومخاضها التاريخي باعتبارها تجسيداً لما سماه «المتاح للبشرية جمعاء»[11].

قد يعتقد البعض، بكثيرٍ من التسرع، أن العروي يصدر عن رؤية عدمية إلى التراث عامةً، وإلى حيزه السياسي الذي يهمنا هنا على وجه الخصوص، فيعتقد أنه كان عديم الصلة بالتراث السياسي بعد أن صدر عن مقدمةٍ تُسلم بمحدوديته التاريخية والنظرية[12]. لم ينفك النقاد يشهرون مثل هذا الاعتراض في وجه تحليلات العروي[13]، ونحن نرى أنه اعتراضٌ لا يأخذ في الحسبان مقدار احتفال الرجل بالتراث الإسلامي. صحيحٌ أن كتاباته الأولى، مثل **الإيديولوجيا العربية المعاصرة** و**العرب والفكر التاريخي** و**أزمة المثقفين العرب** تكاد تخلو من استحضار ذلك التراث، بيد أن هذه ملاحظةٌ يصعب أن تُقال عن كتبه الأخرى، وتحديداً عن تلك التي صدرت بعد عقده كتاب **مفهوم الحرية**، حيث باتت مواقفه من التراث السياسي في جملة أكثر المواقف اعتباراً من طرف الباحثين،

---

(11) عبد الله العروي، **مفهوم العقل**، ص ١٨.

(12) العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ص ٦١.

(13) يقول عبد المجيد الصغير في نقده للعروي: «من الواجب التساؤل عن حدود وأبعاد هذه النزعة العدمية المطلقة في أعمال العروي من الحضارة العربية الإسلامية: لا لغة، لا تراث، لا تاريخ، بل عنده أن الاستلاب الغربي البشع هو أقل خطراً من ذلك الثالوث الجهنمي العربي: اللغة، التراث، التاريخ»، عبد المجيد الصغير، **في البدء كانت السياسة: إشكالية التأصيل للنهضة والديمقراطية في المجتمع المغربي** (الرباط: منشورات رمسيس، ١٩٩٩، سلسلة المعرفة للجميع، العدد السابع)، ص ١٣٦.

بمن فيهم أولئك الذين عابوا عليه كثيراً اختياراته الفكرية والإيديولوجية[١٤]. يقرأ الباحث كتاب **مفهوم العقل**، فيدرك أنه أمام نصٍ تركيبيٍ مدارُه على تشكل العقل الإسلامي التراثي ومحدوديته، وأنه استمرارية للمقاربة عينها التي أعملها صاحبه في كتب المفاهيم، على نحو ما نجدها في كتاب **مفهوم الحرية ومفهوم الدولة**؛ حيث يبقى الاتصالُ بالتراث السياسي للإسلام السمة الأبرز لهذه المصنفات، وحيث يعتمل النَفَسُ التاريخاني كي يخوض مرافعةً جديدة، معرفيةً وتاريخيةً هذه المرة، ضد دعاة الأصالة التراثية، ودفاعاً عن اختياره الحداثي والعقلاني. ولعل هذا الموقف من التراث هو ما عبر عنه العروي بالقول إن «المطوب ليس بالضرورة التنكر للماضي، بل التعامل معه بواقعية وتبصر»[١٥]. من هذا المنطق يمكن للباحث أن يقف عند وحدة المشروع الذي قدمه العروي عبر مختلف كتاباته، إذ لا يمكن أن نفهم دعوته إلى القطع مع التراث واستيعاب مكتسبات الحداثة الغربية لا سيما في حيزها الليبرالي، باعتبارها كنايةً على المتاح للبشرية جمعاء[١٦]، إلا إن نحن انتبهنا إلى صلة الوصل الجامعة بين الدعوتين بحسبانهما أساسيْ المشروع التحديثي الذي بلوره هذا المفكر. وسيكون علينا، في هذه الورقة، أن نبين كيف تساوقت دعوته إلى القطع مع التراث السياسي الإسلامي (أو الخروج منه إن صحت العبارة)

---

(١٤) عبد المجيد الصغير، **في البدء كانت السياسة**، ص ١٣٢.

(١٥) عبد الله العروي، **من ديوان السياسة** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٩)، ص ٦١.

(١٦) العروي، **مفهوم العقل**، ص ١٨.

واستيعاب مكتسبات الفكر السياسي الحديث؛ إذ تكاد الدعوتان تمثلان، في مشروعه الفكري، وجهين للورقة نفسها، على نحوٍ يحملنا على القول إن التحديث السياسي في العالم العربي سيرورة تقتضي استيعاب مكتسبات الحداثة السياسية في الآن ذاته الذي تحقق فيه الانفصال عن الموروث الديني التقليدي. ولعلنا لا نتزيد بالقول إن العروي اتخذ من مفهوم الدولة أرضيةً قدم فيها تصوره لسيرورة التحديث السياسي؛ إذ انطلاقاً من تحليله للمفهوم التراثي للدولة، وانطلاقاً من بيان مقدار تخارجه مع مفهومها الحديث، صار بمكنة هذا المفكر أن يثبت الحاجة إلى التحديث السياسي من خلال استلهام درس الحداثة السياسية الغربية. كيف تصور العروي علاقة الحداثة والتحديث بمفهوم الدولة؟ ما طبيعة الأزمة التي ألمت بالمفهوم التقليدي للدولة، والتي حملت التاريخاني العربي على الدعوة إلى الخروج من أفقه النظري والتاريخي؟

□ **التحديث وأزمة مشروعية الدولة.** مثلت مناولة العروي لمفهوم الدولة مناسبةً أعاد فيها التشديد على دور الدولة في تحقيق تصوره للتحديث. من المعلوم أن الرجل أفرد لذلك المفهوم واحداً من المصنفات التي عقدها للنظر في المفاهيم التأسيسية للحداثة، وهو بذلك يشكل استمرارية للبرهنة النظرية على صحة تصور هذا المثقف للتحديث والإصلاح في العالم العربي. من هذا المنطلق يمكن القول إن الوقوف عند تصور العروي لفكرة التحديث، التي تتبوأ في مشروعه الفكري مكانة الأس والجوهر، تبقى مقدمةً أساسيةً لا يستقيم فهم رهانات مفهوم الدولة بمعزلٍ عنها.

١. ما يلفت النظر، في هذا المضمار، هو إلحاح العروي على

وجود قدرٍ كبيرٍ من التجافي بين الموقف العام من الدولة والوعي بالحاجة إليها في الوطن العربي، وهو موقفٌ استشفه من تحليلٍ تاريخيٍ للتجربة السياسية المتحدرة إلينا من تاريخنا السياسي، إذ «دلت التجربة المطردة على أن عبث الحكام يرتكز على يأس المحكومين»[١٧]، الأمر الذي يعني أن تحليل الموقف من الدولة والسياسة يمثل ركيزةً من ركائز تصوره لمفهوم التحديث. نقرأ له في هذا المعرض قوله: «ما أزال مقتنعاً بأن إعضال الدولة في البلدان العربية غير منفصل عن موقف الناس من السياسة»[١٨]. من يدقق النظر في هذا القول يدرك أن صاحبه يرمي إلى وضع اليد على موقف ذهني (نفسي ربما) من السياسة والدولة ظل يمثل واحداً من عوائق التحديث في العالم العربي، ولعلنا لا نبالغ إذ نقول إن هذا الموقف يشكل جوهر المفهوم التقليدي للدولة، وهذا يعني أن التحديث يقتضي الثورة على هذا المفهوم والعمل على إبداله بآخر قادر على جسر الفجوة بين الحرية والدولة. ولئن كان العروي سيفرد كتابيه **مفهوم الحرية** و**مفهوم الدولة** لتحليل المفارقات التي يحبل بها المفهوم التقليدي للدولة، لا سيما على مستوى العلاقة بين الحرية والدولة التي لم يستطع المفهوم التقليدي موقعتها ضمن أفق الدولة خلافاً لنظرية هيغل في

---

(١٧) عبد الله العروي، **مجمل تاريخ المغرب** (ثلاثة أجزاء) (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩)، ج ٣، ص ٢٩٦.

(١٨) A. Laroui, Islamisme, *modernisme, libéralisme: esquisse critique,* (Casablanca: Centre culturel arabe, 1997), p. 140.

الدولة[١٩]، والتي أقامها على رفض الحرية الوجدانية نظراً لما رآه فيها من تخارجٍ مع عقلانية الدولة[٢٠]. وبانفتاحه على سؤال العلاقة بين الدولة والحرية، يكون العروي قد دلف إلى مسألة مشروعية الدولة باعتبارها مدخلاً رئيساً لفهم التحديث ومستلزماته في الوطن العربي، إذ ماذا تعني المشروعية، في نهاية المطاف، غير درجة المقبولية التي تحظى بها سلطة الدولة في وجدان الأفراد وذهنهم، والذي يحدد موقفهم العام منها؟[٢١].

سيكون شأناً في باب الاعتراف القول إن الأستاذ العروي كان من بين أوائل الذين انتبهوا إلى أزمة المشروعية التي تلم بالدولة في العالم العربي. ليس مرد تلك الأزمة، في نظره، إلى ضَعفٍ في القوة المادية للدولة، بل إلى افتقارها إلى القدر اللازم من المقبولية التي تمكنها من أن تصير مجالاً يحتضن الحرية والأخلاق، أي يحتضن وجود الأفراد ويُصيره وجوداً سياسياً. من هذا المنطلق لا يرى العروي في تشديد الدعاية الرسمية على قوة الدولة إلا علامةً على وعيها بضعف مشروعيتها السياسية[٢٢]، مما يعني أن المشروعية ليست منحصرةً في الجانب المادي من الدولة؛ أي في وجهها القمعي والأمني[٢٣]، بل إنها تتجاوز هذه الحدود إلى

---

(١٩) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، ص ١٩.

(٢٠) عبد الله العروي، **مفهوم الحرية**، ص ٨١-٨٣.

(٢١) Alain Supiot, Homo Juridicus. *Essai sur la fonction anthropologique du droit* (Paris: Seuil, 2005), p. 224.

(٢٢) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، ص ١٤٥.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٤٦.

التساؤل عن مدى قدرة الدولة على خلق مجتمعٍ سياسيٍ والتعبير عن رهاناته. واضحٌ، إذن، أن الغاية التي يرومها هذا المفكر من تحليله لعلاقة التحديث بالدولة هي إثباتُ حقيقةٍ مزدوجة؛ حاجة التحديث إلى الدولة من جهة، وضرورة تطعيم الحكم بمفاهيم الحرية والمشروعية، حتى يتسنى للدولة أن تحتل موقعها الطبيعي والتاريخي، أي حتى تصير تجسيداً للإرادة المطلقة وآلية لعقلنة المجتمع على نحو ما يرى هيغل من جهة ثانية. إننا نزعم أن هاتين الفكرتين تمثلان طرفي معادلة التحديث السياسي في خطاب العروي، وأنهما تشكلان مقدمةً رئيسيةً لفهم موقفه من الدولة وعلاقتها بالعقلنة والتحديث[٢٤]؛ إذ نقرأ له في هذا المعرض قوله: «إذا كانت الدولة الحديثة لا تنشأ وتتقوى إلا بإقامة بيروقراطيةٍ عصريةٍ تجسد العقلانية الاجتماعية، كذلك لا ينضج الفكر السياسي في أي مجتمعٍ كان إلا بعد أن يتمثل بجدٍ المفاهيم الثلاثة ـ الحرية، الدولة، العقلانية ـ في آن واحدٍ»[٢٥]. يتعلق الأمر في هذا القول بوعيٍ بالترابط الحاصل بين الدولة والحرية والعقلنة، ولعله ليس تزيداً القول إن التعالق ذاك كان ثمرة تطور الفكر السياسي الغربي الحديث الذي انتهى إلى الربط بين الحرية والعقل والدولة. على هذا النحو من النظر سيسائل العروي المفهوم التراثي للدولة والحرية، ليكشف عما بات يفصله، زمنياً ونظرياً، عن المفهوم الحديث، وهو ما سيأذن له بوضع يده على وجه من وجوه أزمة

---

(٢٤) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، ص ١٦٥.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٦٧.

مشروعية الدولة في العالم العربي المتحدر إلينا من تراثنا وتجربتنا التاريخية كما سلف الذكر.

٢. وبالفعل، فإن هذا التراث السياسي لم يكن العامل الوحيد الذي فسر به العروي أزمة مشروعية الدولة، بل إنه كان مدركاً للدور الذي اضطلع به الاستعمار في تشكل تلك الأزمة؛ فهو يرى أن الاستعمار «لم يوقف مسيرة الشعب المغلوب فحسب، بل إنه أرغمه على العودة إلى أول تاريخه ليستقر في بداوته» لذلك كان يعني الاستعمار، في نظره، «الموت التاريخي للمجتمع المقهور»[٢٦]. غير أن العروي يذهب، في مقابل ذلك، إلى القول إن استقلال الشعوب العربية مثل فرصةً تاريخيةً، بالنسبة إليها، لخوض مجازفة التحديث والتقدم. كما أنه لا ينكر تماماً أن الاستعمار زرع فينا، رغماً عنه، بعضاً من بذور التجديد[٢٧]، وهذا أمرٌ بينٌ من خلال إيمانه بقدرة الماركسية الموضوعية على استيعاب المرحلة الليبرالية[٢٨]، رغم كل ما قيل عن العلاقة التاريخية، بل والماهوية أحياناً، بين الليبرالية والاستعمار[٢٩]. ما

---

(٢٦) عبد الله العروي، **مجمل تاريخ المغرب**، الجزء الثالث، ص ٢٢٢.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٢٦.

(٢٨) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ص ٧٥.

(٢٩) هذا جوهر اعتراض الجابري على موقف العروي من الاستعمار والليبرالية؛ إذ خلافاً للعروي الذي أقام ميزاً واضحاً بين الوجه المتوحش لليبرالية والغرب، ووجهها الكوني والإنساني، لم يتبن الجابري مثل هذا الميز، بل وألح على الترابط الماهوي بين الليبرالية والاستعمار والإمبريالية، واعتبر ذلك الترابط في جملة الأسباب الرئيسية التي تقف وراء رفض المثقف العربي، في ذلك الإبان، =

يهمنا، من هذه الإشارة إلى عامل الاستعمار، هو أثره السلبي في تشكل الوعي العربي الحديث والمعاصر بالدولة، إذ سيزيدُ أزمةَ المشروعية حدةً تغول المنظومة السياسية التقليدية عقب تحالفها مع الحاكم في مواجهة الاستعمار[٣٠]، وقد تجلى ذلك بوضوحٍ في انتعاش البنى التقليدية في الدول العربية إبان تلك الفترة، الأمر الذي كان له وقعٌ سلبي على الوعي بالحاجة إلى التحديث والإصلاح، «لأن البنى العتيقة، يقول العروي، عندما تنتعش وتتقوى تقضي في النهاية على بذور التجديد القليلة التي زرعها في محيطنا، رغما عنه، الاستعمار»[٣١].

عاملان، إذن، أسهما في تعميق الهوة بين الفرد والدولة، وجعلاها غير قابلةٍ للجسر؛ منظومةٌ تقليديةٌ قامت على التخارج بين الحرية والدولة، ومدٌّ استعماري كرس التشرنق على الذات والتمسك بالتقليد. لذلك يمكن القول إن الأمر يتعلق بأزمةٍ ألمتْ بمشروعية الدولة في العالم العربي، وهي أزمةٌ تتحدر من تراثنا السياسي من جهة، ومن لحظة الاستعمار من جهة ثانية. بذلك يُموقع العروي أزمة المشروعية تلك في سياقها التاريخي والفكري، ولا يفصلها عن إشكالية الصدام بالآخر (الغرب) وما تناسل منه

= للمنظومة الليبرالية. أنظر: محمد عابد الجابري، **مساهمة في النقد الإيديولوجي**، ضمن: محاورة فكر عبد الله العروي، تنسيق: بسام الكردي (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠)، ص ٩٨.

(٣٠) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، ص ١٣١.

(٣١) عبد الله العروي، **مجمل تاريخ المغرب**، ص ٢٢٦.

من تصدعٍ للبنى النظرية والتاريخية التقليدية. كانت الدولة الإسلامية قائمةً على الجور والاستبداد، ولم تكن بحاجة إلى ولاء الأفراد، لذلك ظلت «معزولة عملياً ومرفوضة ذهنياً، حيث كان الجميع ينتظر بزوغ الخلافة، أي الدولة الفضلى»[٣٢]، والنتيجة هي أن «الإرث، إذن، هو الفصل بين القيمة والأخلاق من جهة، وبين الواقع والدولة من جهة ثانية»[٣٣]، وهو ما يعني أن «الأجهزة الإدارية والتراتبية السلطانية التي أقيمت ثم ترسخت، إن لم نقل تحجرت، عبر قرون، سيما تحت الضغط الأجنبي في القرن الماضي، لم تكن، ولن تكون قط، في مستوى متطلبات مجتمع حديث»[٣٤].

لا غرابة إذن، والحال هاته، أن تكون الدعوة إلى القطيعة مع التراث قطيعةً، بالدرجة الأولى، مع وجهه السياسي الذي كرس غربة الدولة عن المجتمع، وتحديداً مع تصوره لفكرة المشروعية السياسية. يدرك العروي مقدار رسوخ المنظومة السلطانية في التاريخ الإسلامي، لذلك لا يجب أن تحملنا دعوته إلى القطع مع تلك المرجعية على الاعتقاد بأنه يتجاهل سيرورة التاريخ وصعوبة إنجاز القطائع في تطوره، ولعل ذلك هو ما يقف وراء تعويله، في السبعينيات من القرن المنصرم، على الدور الذي يمكن أن يضطلع به الحاكم في تحقيق طفرة في التاريخ السياسي للعالم العربي؛ فهو لم ينتظر لحظة إحلال المفهوم الحديث للدولة لبلورة مشروعه

---

(٣٢) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، ص ١٤٩.

(٣٣) الصفحة نفسها.

(٣٤) عبد الله العروي، **مجمل تاريخ المغرب**، مصدر سابق، ص ٢٢٥.

التحديثي، بل انطلق من الوضع التاريخي والسياسي الذي وجدت فيه الدولة العربية نفسها عقب استقلالها، بما اتسمت به من استبدادٍ بالحكم وغربةٍ عن المجتمع. يقول العروي في هذا المعرض: «يكسب الحاكم المتوحد شرعية تاريخية إذا ما هو مهد، أو ترك غيره يمهد، السبيل لنهاية ذلك النمط من مزاولة السلطة. أما إذا كان همه الوحيد سد كل المنافذ المؤدية إلى نقلة نوعية في التنظيم السياسي (...) عندئذ يكون حكمه، مثل النظام الاستعماري الذي سبقه، ذا شرعية متداعية»[٣٥]. بذلك يقر هذا المفكر بإمكانية إنجاز نقلةٍ في مسار المشروعية الذي اتخذه التاريخ السياسي في التجربة العربية الإسلامية، غير أن ما يلفت انتباهاً في قوله هذا هو تعويله على دور الحاكم في إنجاز هذه النقلة، فمع وعيه بانفراد هذا الأخير بالحكم وميله إلى الاستبداد غب ظفر الدولة العربية باستقلالها، فإن الملاحظ على موقف العروي قبوله، المبدئي، بأن يكون هذا الحاكم هو صاحب المبادرة التاريخية التي من شأنها أن تخلق منعطفاً في تاريخ العلاقة بين الفرد والدولة. نبادر إلى التنبيه إلى أن هذا الموقف يصدر عن إيمان صاحبه بمركزية دور الدولة والفعل السياسي في التاريخ، أكثر مما هو تعبيرٌ عن موقفٍ شخصيٍ من الدولة كما ذهب إلى ذلك بعض نقاده، الذين اتهموه بمد يده للسلطة السياسية[٣٦]. بل إننا نرى في موقفه هذا واحداً

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٢٧.

(٣٦) عبد المجيد الصغير، **في البدء كانت السياسة: إشكالية التأصيل للنهضة والديمقراطية في المجتمع المغربي**، ص ١٣٢.

من المقومات الذاتية للعقيدة التاريخانية التي ظل الرجل وفياً لها حتى في كتاباته المتأخرة[٣٧]. فالإصلاح السياسي لا يمكن أن يتحقق خارج إطار الدولة، وكل النزعات العدمية التي تنتهي إلى نفي دور الدولة، أو إلى تقليصه إلى أبعد حدودٍ ممكنة، لا يمكنها أن تُسعفنا برؤيةٍ واضحةٍ عن علاقتها بالتحديث، الأمر الذي يعني أننا بحاجةٍ إلى وعيٍ إيجابي بالدولة[٣٨] الغايةُ منه توحيد مجال الدولة بمجال القيم والأخلاق. تتبدى قيمة هذا التوحيد في قدرته على استبعاد الموقف الفرداني الذي يموقع الأخلاق خارج دائرة الدولة، وهو موقفٌ منافٍ تماماً للرؤية التي أقام عليها العقل السياسي الحديث أسس تصوره للدولة والمشروعية، طالما أنه ينظر إلى الحرية من جهة مقابلتها للدولة وسلطتها السياسية. من هذا المنطلق يرفض العروي التصور الفرداني للحرية، ويصفه بأنه «يناقض المفاهيم المهيمنة اليوم على عقول الناس، المبادرة، التقدم، النمو، التطور، ...إلخ». تُمثل هذه المفاهيم مفاتيح التصور الحداثي للتاريخ ولمكانة الفعل السياسي في عملية بنائه، ولا شيء

---

(٣٧) دافع العروي في كتابه **السنة والإصلاح** (٢٠٠٨) عن اختياره التاريخاني. أنظر في هذا الشأن تعليق محمد المصباحي على الاختيار التاريخاني للعروي في: محمد المصباحي، **جدلية العقل والمدينة في الفلسفة العربية المعاصرة** (بيروت: منتدى المعارف، ٢٠١٣)، ص ٢٧٣.

(٣٨) يتبنى عبد الإله بلقزيز الموقف نفسه من الحاجة إلى الدولة والوعي الإيجابي بها. أنظر: عبد الإله بلقزيز، **الدولة والمجتمع، جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٨)، ص ٩٩.

منها «يتحقق بدون دولة، إذا قلنا مسبقاً أن الدولة غريبة باستمرارٍ عن القيم الأخلاقية فإنها ستبقى حتماً كذلك، إذا اعتقد المواطن ذلك منذ نشأته، كيف يمنح للدولة ولاءه، وإذا لم يفعل، كيف تكسب الدولة قوة ومناعة»[٣٩].

يراهن العروي، في مشروعه التحديثي، على الخروج من هذه الوضعية من خلال إعادة التفكير في سؤال المشروعية السياسية، وقد كان عليه أن يتحرك في مستويين اثنين للتفكير في هذا السؤال: مستوى التأصيل المفاهيمي والنظري لمفهومي الدولة والحداثة، وما يترتب عنهما من مفاهيم أخرى كالحرية والعقلانية من جهة، ومستوى الدفاع الإيديولوجي عن الاختيار التاريخاني والحداثي من جهة ثانية، صادراً في ذلك عن إيمانه بالحاجة إلى بلورة إيديولوجيا دولوية تمثل الوجه الأدبي للدولة الذي به يتحصل الاجماع الوطني على الحاجة إلى الدولة والإقرار بمشروعية وجودها. يعي العروي صعوبة إنشاء مثل هذه الإيديولوجيا، لا سيما في ضوء الاستثمار الكثيف للتراث السياسي المتحدر إلينا من تجربتنا السياسية في الماضي؛ إذ من نافلة القول إن نشأة تلك الإيديولوجيا بحاجة إلى طفرةٍ ثقافية من شأنها خلخلة التصور الثقافي التقليدي للدولة والمشروعية، وهو ما يتأتى، حسب العروي، من طريق التربية على قيم الحداثة والإيمان برؤيتها إلى الإنسان والتاريخ، الأمر الذي يعني أن التفكير في مشروعية الدولة هو، بجهة من الجهات، تفكيرٌ في التربية السياسية ودور

---

(٣٩) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، ص ١٥٠.

الدولة فيها[٤٠]. ها هنا يُلاحظ أن التقليد الإسلامي قام على الفصل بين التربية والدولة؛ إذ لم تكن هذه الأخيرة الجهة الوحيدة، أو الرئيسة على الأقل، المحتكرة لعملية التربية، بل إن تسلطنها ما كان له إلا أن يقود إلى نشأة مجالات أخرى نافستها في ذلك، مما يعني أن الفصم بين الدولة والحرية وجد لنفسه استمراريةً في خروج التربية عن النطاق الدولة وانتقالها إلى مجالاتٍ تقع خارج ذلك نطاق، وهو ما زاد من تغول غربة الدولة في عيون الأفراد، وكرس بالتالي أزمة مشروعيتها[٤١].

نتيجة التحليلات السابقة أن أزمة مشروعية الدولة في العالم العربي تمثل واحداً من معيقات التحديث التي ظلت تعرقل مسار المشروع العربي[٤٢]، والملاحظ على تحليل العروي لهذه الأزمة تركيزُه على مفاهيم ثلاثة تشكل، بالنسبة إليه، تمفصلات كل مشروع تحديثي من شأنه أن يفيد العرب في الخروج من خندق تأخرهم التاريخي؛ الدولة والحرية والعقلانية. يتساءل العروي: «كيف الحرية في الدولة والدولة بالحرية؟ كيف الحرية بالعقلانية في الدولة؟ كيف الدولة للحرية بالعقلانية؟»[٤٣]. يختزل هذا السؤال المنطق الضمني الحاكم لعملية التحديث، وهو منطق استقاه من

---

(٤٠) عبد الله العروي، **مجمل تاريخ المغرب**، ص ٢٢٧.

(٤١) العروي، **من ديوان السياسة**، ص ٤٠.

(٤٢) عبد الله العروي، **عوائق التحديث** (الرباط: منشورات اتحاد كتاب المغرب، ٢٠٠٦)، ص ٥٣.

(٤٣) العروي، **مفهوم الدولة**. ص ١٦٧.

تحليل تاريخي ونظري للتشكل الحديث لتلك المفاهيم، حيث كان قيام الدولة الحديثة في مسيس الحاجة إلى رؤية عقلانية قادرة على الارتفاع بالحرية الفردية (الجوانية) إلى مستوى الحرية السياسية، ليس فقط من خلال تشديد هيغل، في نظريته في الدولة، على مركزية الدولة واعتبارها تجسيداً للعقل في التاريخ(٤٤)، بل كذلك من خلال سيرورة البرقرطة التي وصفها فيبر ناظراً إليها كترجمةٍ لتطور العقلانية الغربية وصيرورتها منطقا حاكماً للاجتماع السياسي(٤٥). من يُطالع ما ألفه هذان المفكران يلحظ مقدار تمسكهما بالوعي الإيجابي بالدولة، وقد أتى تحليل العروي لفكرهما كمحاولةٍ منه لإثبات أهمية ذلك الوعي بالنسبة إلى المشروع التحديثي العربي؛ إذ يمثل، في نظره، مقدمةً ضروريةً لفهم العلاقة الجدلية بين العقلانية والحرية والدولة، بعيداً عن التصورات السلبية التي تنظر إلى الدولة كعائق من عوائق الحرية، باسم الحرية الفردية (الجوانية) تارة، وباسم الحرية في المنافسة التي تستلزم تقليص دور الدولة تارة أخرى(٤٦). يبقى من علامات غياب هذا الوعي الإيجابي في الفكر السياسي العربي، ذلك التداخل الرهيب بين «قيم الحرية والمساواة والأصالة»(٤٧)، ففي تربة هذا التداخل نشأتْ مواقفُ سلبية من الدولة، دفاعاً عن

---

(٤٤) Hegel, Gorge Wilhelm Friedrich, *la Raison dans l'histoire*, traduction et présentation de Kostas Papaioannou, Paris, bibliothèque 10-18, p. 130.

(٤٥) العروي، **مفهوم الدولة**، ص ٧٤.

(٤٦) عبد الإله بلقزيز، **الدولة والمجتمع**، ص ٩٢.

(٤٧) عبد الله العروي، **مفهوم الحرية**، ص ١٠٦.

الأصالة والاستمرارية حيناً، أو عن تقليص دور الدولة في تدبير الحياة الاقتصادية والاجتماعية أحياناً أخرى؛ إذ غالباً ما استُعملت كلمة حرية للدلالة «على الاستقلال في ميادين شتى: الاقتصادي، السياسي، الثقافي، الحضاري»[٤٨].

من الغني عن البيان القول إن العروي يضع يده هنا على مظهرين من مظاهر أزمة الفكر السياسي العربي الحديث والمعاصر: استمراريتُه التاريخية أولاً، وتأويله السطحي للتراث الليبرالي، الذي لم يأخذ منه إلا دعوته إلى الحرية وتحجيم دور الدولة في مجال الاقتصاد ثانياً [٤٩]. بذلك تكون تاريخانيته، أو ماركسيته الموضوعية، الداعية إلى استيعاب مكتسبات الليبرالية والخروج من أفق التراث، محاولةً لتنبيه الوعي العربي على مظاهر الخلل التي تعتور فهمه الاختزالي لمكانة التراث في التاريخ الكوني من جهة، وللمنظومة الليبرالية من جهة ثانية. ولئن كنا لا نروم، في معرضنا هذا، بسط القول في نقد العروي لتلقي الوعي العربي للمنظومة الليبرالية، رغم إدراكنا لأهميته في فهم تصوره للدولة والتحديث السياسي، فإننا سنكتفي برصد نقده للفكر السياسي الكلاسيكي عموماً، ولخطابه الفقهي على وجه التخصيص.

□ **الدولة الإسلامية بين الطوبى والتاريخ.** قلنا، في معرضٍ سابقٍ من هذا المقال، إن القطيعة مع التراث كانت في جوهرها

---

(٤٨) العروي، **مفهوم الحرية**، ص ١٠٦.

(٤٩) أنظر تفاصيل هذه الفكرة في: عبد الإله بلقزيز، **الدولة والمجتمع**، ص ٩٢.

دعوةً إلى القطع مع الإرث الاستبدادي الذي تحدر إلينا منه، وكثف من الفجوة التي ظلت تفصل الأخلاق والفرد والحرية عن الدولة ومجالها السياسي، كما أكدنا أن الوعي بتلك القطيعة لا يغدو بيناً إلا إن نحن قاربنا تراثنا السياسي من زاوية تاريخية مقارنة من شأنها أن تكشف عن المسافة التاريخية، التي باتت تفصل مكتسبات العقل الإنساني (الغربي) عن الحدود النظرية التي وقف عندها ذلك التراث. وهذه خطوةٌ منهجية تمثل، في اعتقادنا، جوهر مقاربة العروي للتراث العربي الإسلامي [٥٠]. في هذا المضمار، تحديداً، يرد نقد هذا المفكر للدولة الإسلامية وللإرث النظري الذي ارتكزت عليه، وقد كانت غايته من ذلك إظهارَ التناقضات التي تسكن هذا المفهوم، والكشف عن مقدار مجافاته للدولة الحديثة القائمة على العقلانية والمواطن الحر [٥١]، وذلك في أفق البرهنة على صحة اختياره الحداثي القائم على الدولة الوطنية الديمقراطية الحديثة [٥٢]. كان على العروي أن يتحرك على جبهتين نظريتين اثنتين في خلخلته لمفهوم الدولة الإسلامية، أولاهما جبهة تاريخية بين في مضمارها أن «ما نسميه خطأ بالدولة الإسلامية هو تساكن السلطنة كواقعٍ والخلافة (أو الإمامة الشرعية) كطوبى» [٥٣]، وقد كان جوازه إلى هذا القول ما لاحظه من تداخل تجارب

---

(٥٠) العروي، **مفهوم العقل**، ص ١٧.

(٥١) العروي، **عوائق التحديث**، ص ٥٤.

(٥٢) العروي، **مجمل تاريخ المغرب**، الجزء الثالث، ص ٢٣٧.

(٥٣) العروي، **مفهوم الدولة**، ص ١٥٦.

سياسية كثيرة في تشكل ما سمي عند البعض بالدولة الإسلامية. وثانيتهما جبهة التحليل النظري والنقدي للمرجعيات التي استند إليها مفهوم الدولة الإسلامية. فمن المعلوم أن الرجل أفرد حيزاً كبيراً من مفهوم الدولة للنظر في التشكلات التاريخية والنظرية للمرجعيات التراثية في الإسلام، في محاولة منه لوضع اليد على المنطق الحاكم للتصورات التي نسجها الفكر السياسي الإسلامي عن الدولة والسياسة عامة، وبطرقه لهذا الباب، يكون العروي قد انخرط في تحليل العقل السياسي العربي/الإسلامي انطلاقاً من الأفق النظري الذي يحدده مشروعه الفكري التحديثي، معتمداً في ذلك نمذجةً كانت الغاية منها لملمة شتات ضروب القول الإسلامي في السياسة؛ أي تصنيف نظم الخطاب التي تنافست على احتكار حقينة السياسة والدولة في التجربة السياسية الإسلامية. يقسم العروي تلك الخطابات إلى ثلاثة أساسية: قول الفيلسوف والفقيه والأديب ـ المؤرخ[٥٤].

يُمكن للبعض أن يعترض على هذه النمذجة بدعوى أنه من الصعب الجمع بين الأديب والمؤرخ في الخانة نفسها، رغم أن التاريخ يمثل جزءاً كبيراً من رأسمال الأديب، أو بدعوى أن هناك اختلافاً بين المواقف حتى داخل الخطاب نفسه[٥٥]، غير أن ذلك

---

(٥٤) المصدر نفسه، ص ١١٢.

(٥٥) يتضح ذلك، على سبيل المثال لا الحصر، إن نحن قارنا بين موقف الفارابي وابن رشد باعتبارهما في جملة أبرز من عبروا عن القول الفلسفي في السياسة، أو بين الغزالي وابن تيمية على مستوى الخطاب الفقهي.

كله لا يطعن في إجرائية تلك النمذجة من حيث قدرتُها على إسعافنا بترتيبٍ لنُظم القول السياسي في الإسلام، وكذا بتوصيف للمنطق الجامع بينها كلها. يلاحظ العروي، منذ بداية تحليله للتصورات التي تقدمها نمذجته، أن هناك صعوبة منهجية تستوقف الباحث في التراث السياسي الإسلامي، تتمثل في أن الذين تحدثوا عن الدولة في الإسلام قدموا لنا وصفاً لنموذجٍ ذهني هو أقرب إلى الطوبى؛ فهم يتكلمون عن دولةٍ نموذجية، قد تكون عقليةً أو شرعية، بيد أنها غير متحققة في الواقع. لا يعني هذا القول أن الطوبى، في نظر العروي، لا تفيدنا في فهم الواقع، غير أنه يشترط في ذلك أن ننظر إليها كطوبى، أي كقلبٍ للواقع، وهي من هذه الجهة قادرة على إضاءته بقدر ما هو قادر على تفسيرها[٥٦]. لم تكن هذه هي المناسبة الأولى التي عمد فيها هذا المفكر إلى الاعتداد بالطوبى في بلورة تحليلاته، بل وجدناه يحتفل بها كذلك عند حديثه عن الحرية التي رأى في ضمور مفهومها علامةً فارقةً على أفول وجهها السياسي، وهو ما ترجمته المواقف الصوفية التي رأت إلى الحرية من حيث هي تجربة وجدانية جوانية[٥٧].

نلاحظ، علاوة على ذلك، أن تلك الخطابات حاولت إخفاء الوجه التركيبي لمفهوم الدولة في التجربة الإسلامية؛ فالقارئ في

---

(٥٦) «الواقع يفسر الطوبى والطوبى تضيء الواقع»، العروي، **مفهوم الدولة**، ص ٩٠.

(٥٧) A. Laroui, *Islam et modernité* (Beyrouth: Centre culturel arabe, 2009), p. 59.

كتاب الأحكام السلطانية للماوردي، مثلاً، يدرك أن الرجل كان يصف مؤسسات دولتية مستمدة من المجال الحضاري والتاريخي الذي انتشرت فيه الإمبراطورية الإسلامية بعد حكم الأمويين، بيد أن الفقيه الأشعري يأبى إلا أن يتحدث عن دولة الخلافة التي توحي بأن الأمر يتعلق بتوصيف «دولة إسلاميةٍ» لا صلة لها بالإرث المؤسساتي الذي انتهلت منه أهم ملامح وجودها، وهذه ملاحظةٌ يمكن أن تصدق كذلك على غيره من فقهاء السياسة الذين نظروا للخلافة وارتفعوا بها إلى مستوى المنبع الرئيس للمشروعية السياسية والدينية، كما من شأنها أن تُقال، كذلك، عن الصورة التي تقدمها كتب المرايا عن الجانب المؤسساتي للدولة، خاصة في ضوء إيمانها بوحدة التاريخ وإمكانية الإفادة من تجارب الأمم السابقة[٥٨]. لا يخفى على الباحثين ما كان لهذه الرؤية من دور في طمس الطابع التركيبي للدولة الإسلامية؛ فالرغبة في إثبات أصالة التجربة السياسية الإسلامية، وهاجس شرعنة مؤسساتها من الناحية المعيارية، ما كان لهما إلا أن يقودا إلى بلورة صورة متناسقة ومنسجمة، الغايةُ منها إخفاءُ ذلك التركيب التاريخي لما يعرف بالدولة الإسلامية. لقد «مر العرب بنفس التطور الذي عرفته مجتمعاتٌ أخرى في نظام العائلة والملكية والسلطة السياسية»[٥٩]، فكان من الطبيعي أن يعرفوا نظم حكم كتلك التي مرت بها كل المجتمعات الإنسانية، لا سيما ما تعلق منها بالدولة الطبيعية

---

(٥٨) الماوردي، **نصيحة الملوك** (القاهرة: مكتبة الفلاح، ١٩٨٣)، ص ٦٧.

(٥٩) العروي، **مفهوم الدولة**، ص ٩١.

والدهرية التي تجعل غايتها في ذاتها، وهي التي عبر عنها الفقهاء أنفسهم بمفهوم المُلك. زاد الدولة الإسلامية تركيباً الإرثُ السياسي الذي نهلته من الحضارات السابقة لها غب الفتوحات الكبرى، ويشير العروي إلى أهمية الإرث البيزنطي والفارسي في تشكل تلك الدولة[٦٠] وتحديد المسار الذي اتخذه مفهومها، وهو ما يعني أنه «لا أحد ينكر تواجد العناصر الثلاثة: العربي، الإسلامي، الآسيوي، في ما نسميه بالدولة الإسلامية»[٦١]. ولعلنا لا نتزيد بالقول إن هذه الحقيقة باتت مسلمةً أقام عليها هذا المفكر تحليله للمفهوم الإسلامي للدولة، دون أن يعني ذلك أن الرجل يستسهل إمكانية معرفة حقيقة ذلك المركب التاريخي الذي نسميه الدولة الإسلامية، فنحن «لا نستطيع أن ندرك ذلك المركب وهو محقق في التاريخ لأننا لا نملك شهادة معاصريه عليه. كل ما نستطيع أن نتصوره، أن نتخيله، اعتماداً على أخبار مؤرخين متأخرين نسبياً»[٦٢].

يمكن أن نفهم، في ضوء هذه المعطيات، سبب لجوء العروي إلى تحليل ابن خلدون لمفهوم الدولة؛ فعلاوة على الوصف الدقيق الذي قدمه لتطور الدولة والحضارة وأفولهما، وللحياة السياسية الإسلامية وللمنطق الحاكم للاجتماع السياسي في التاريخ الإسلامي[٦٣]، فإن ذلك المؤرخ «ينتصب في ملتقى الاتجاهات

(٦٠) العروي، **مفهوم الدولة**، ص ٩١.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٩٢.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٩٣.

(٦٣) عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧)، ص ٧٠-٧١.

الفقهية والفلسفية والتاريخية وحتى الصوفية»[٦٤]، وهذا يعني أنه كان قادراً على الوعي بالمفارقات الحاكمة للخطابات السياسية التي شكلتْ أساس القول الإسلامي في السياسة وفق نمذجة العروي التي جمع فيها قول الفقيه والمؤرخ والأديب والفيلسوف. وإذ يقدم لنا كل واحدٍ من هؤلاء «نماذج متخيلة عن السياسة والدولة» فإن الملاحظ على تلك النماذج تطلعها إلى «عالم بلا دولة، وفيها في نفس الوقت قبول وتثبيت للدولة القائمة»[٦٥]. بذلك يكون ابن خلدون قد انتبه إلى التداخل الحاصل بين التطور التاريخي للتجربة السياسية في الإسلام ومقدار التساكن بين الملك الطبيعي والملك السياسي والخلافة فيها. وهو بذلك يتجاوز الأفق النظري الذي تحرك فيه الفقيه والفيلسوف وأصحاب الآداب السلطانية، إذ بقدر ما يدركُ حظ الدولة الإسلامية من الملك الطبيعي، فإنه يدرك أهمية العقيدة (الدين) وسهمها الكبير في توجيه مساره الدولة والحكم، بيد أنه لا يتجاوز الحدود التي توقف عندها الفكر السياسي الإسلامي، التمثلة في «التخارج بين الدولة بين الدولة والقيمة، بين التاريخ والحرية، بين قانون الجماعة ووجدان الفرد»[٦٦] في نظر العروي.

□ **الدولة الإسلامية والمرجعية الفقهية.** من يُدقق النظر في نقد العروي لمفهوم الدولة الإسلامية يلحظ أن حيزاً كبيراً من عمله

---

(٦٤) الصفحة نفسها.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ١١٣.

(٦٦) العروي، **مفهوم الدولة**، ص ١١٦.

ذاك كان نتيجة تحليله للمرجعيات النظرية التي عبرت عن مفهوم الدولة داخل نظم الخطاب في الفكر الإسلامي التقليدي، وإذا كان موقف هذا المفكر من الفلسفة السياسية أمراً يمكن تفهمه، لا سيما إن نحن أخذنا بعين الاعتبار موقع المؤرخ الذي يطل منه على مختلف الخطابات التي يدرسها [٦٧]، والذي بمقتضاه يكون موقف الفيلسوف وفردانيته مجرد صدى لطوبى الفقيه وواقعية المؤرخ[٦٨]، فإن موقفه من الفقه السياسي والفكر التاريخي يطرح على المهتمين بالفكر السياسي الإسلامي كثيراً من الصعوبات، يتعلق معظمها بمدى إمكانية الحكم على هذه الخطابات بمجافاتها للواقع السياسي الذي أينعت فيه. يبدو أن تعميم هذا الحكم على كل ممثلي الفكر السياسي الإسلامي حمل العروي على القول إنه «في مفكر واحد يتعايش الطوبوي الذي يحلم والواقعي الذي ينصح الأمير والحكيم الذي يخطط لمدينة بلا سلطان» والنتيجة في نظره أن «الفكر السياسي الإسلامي، إذن، صورة معكوسة للتجربة السياسية العربية»[٦٩]. لا يساورنا شك في أن تحليل العروي لتصور الفكر السياسي الإسلامي للدولة أسعف الباحثين بمفتاحٍ مهمٍ لفهم منطق ذلك الفكر وتمفصلاته، وهو ما سنعمل على بيانه من خلال تركيز تحليلنا على مقاربة هذا المفكر للمرجعية الفقهية.

---

(٦٧) حول موقع المؤرخ ومقارنته بموقع الفيلسوف أنظر: عبد الله العروي، **السنة والإصلاح** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨)، ص ١٩.

(٦٨) العروي، **مفهوم الدولة**، ص ١١٠.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ١١٤.

رغم اعترافه بالدور الذي اضطلع به الفقهاء في «محاربة اليأس المتسرب إلى النفوس والمؤدي إلى انهيار الدولة، وربما إلى اندثار الإسلام»[٧٠]. فإن لجوءهم إلى الطوبى أتى يعبر، في نظر العروي، عن وعيهم القلق بالواقع ومآله، وهو ما يعني أن فكرة الخلافة، التي أثثت مشهد خطابهم السياسي، كانت رد فعلٍ على التباعد الذي حدث بين المثال الديني والواقع السياسي، الذي خضع، في نهاية المطاف، لمنطق الطبيعة والفطرة الإنسانية. لقد أدرك هؤلاء أن قوة الأحداث لا يمكنها إلا أن تقود إلى انحلال الخلافة في المُلك، ما دامت الغايات القصوى التي ترومها الخلافة، من طريق تطبيقها للشرع، غاياتٍ أخروية تغدو معها سياسة الدنيا مجرد وسيلة لإدراكها. من هذا المنطلق يؤكد العروي أن انصراف الفقهاء للحديث عن الشرع، بدلاً من الحديث عن الخلافة، كان أمارةً على وعيهم بتخارج المثال الديني والواقع الذي يفكرون في ظله، إذ «تحت ظل المُلك تخدم الشريعة أهداف الدولة، وتحت ظل الخلافة تخدم الدولة أهداف الشريعة»[٧١]. بذلك يكون موقف الفقهاء، حسب العروي، نتيجة ربط «غاية الشريعة بالفطرة الإنسانية» وهذه المسألة «هي التي تظهر لنا أن أساس موقف الفقهاء هو الطوبى. وفي سماء الطوبى ينتفي إمكان التناقض مع الواقع، أي واقعٍ كان. وإلى أن تتحقق الطوبى، تعيش كل مجموعة بشرية داخل دولة خاضعة

---

(٧٠) المصدر نفسه، ص ١٠١.

(٧١) المصدر نفسه، ص ١٠٤.

لقانون خاص بها، وقانون الدولة الإسلامية هو الشرع»[٧٢].

بذلك يضع العروي يده على السبب الواقعي الذي يقف وراء تمسك الفقهاء بطوبى فكرة الخلافة، والذي يكمن في وعيهم بأن الشرع لا يمكنه أن يتجاوز حدود خدمة دولة السلطنة، من دون أن يتجاوز ذلك ليحقق أهدافاً متعالية كتلك التي تتغيا الخلافة إدراكها. وهذه نتيجة تؤكدها نصوص الفقهاء أنفسهم؛ فالقارئ في كتاب الجويني **غياث الأمم في التياث الظلم**، يدرك أن صاحبه يكاد يتنازل عن رهان الخلافة، وأنه ذهب بعيداً في إسقاط سمات الخليفة على الوزير نظام الملك، مكتفياً بالتشديد على ضرورة أن تضمن الدولة تحقيق الشرع والضروريات الشرعية التي يتربع الأمن (تجنب الفتنة) على رأسها[٧٣]. والملاحظة عينها تُقال عن موقف الماوردي من الخلافة، لاسيما بعد فشل مشروع الإصلاح السني. فرغم دفاعه عن الخلافة ودولتها، ورغم تمسكه بوجودها الرمزي في عز تفتت سلطة الخليفة وانصهارها في يد المستولين على الحكم، فإن الماوردي ظل مؤمناً بأولوية الأحكام السلطانية على الولايات الدينية على نحو ما يشي عنوان كتابه الرئيس في مجال فقه السياسة[٧٤]. من يدقق النظر في هذا المصنف، الذي يعتبر في جملة النصوص المؤسسة للقول الفقهي السني في السياسة، يلحظ

---

(٧٢) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

(٧٣) رضوان السيد، **الجماعة والمجتمع والدولة، سلطة الإيديولوجيا في المجال السياسي العربي الإسلامي** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧)، ص ٣٨١.

(٧٤) العروي، **من ديوان السياسة**، ص ١٠٦.

أن همه الرئيس كان إخراج سؤال الحكم والخلافة من أفقها الكلامي إلى مجال التشريع، وهنا يتضح أن كثيراً من التشريعات التي ضمنها الماوردي كتابه لم تكن مجرد تطبيق لمقولات دينية على الواقع السياسي الذي عاصره، بل كان محاولة لفتح العقل الفقهي على مستجدات الواقع وإكراهاته، وهذه مسألة بينة من موقف هذا الفقيه من ولاية المستبد التي شكلت طفرة في علاقة العقل الفقهي بالواقع السياسي. لذلك يصعب على المرء أن يُسلم، مع العروي، بأن إصلاح الدولة عند الفقهاء كان قائماً بدوره على استلهام الطوبى وانتظار معجزةٍ وثورةٍ على الطبيعة البشرية(٧٥)، إذ اختار الفقهاء درباً للتفكير في الإصلاح غير تلك التي ارتادها الفلاسفة والمتصوفة، أي غير درب الطوبى، خاصة بعد استلهام بعضهم لخطاب النصيحة وإسهامه في ترشيد العمل السياسي(٧٦). يلاحظ العروي، في هذا السياق تحديداً، أن الذين اختاروا توجيه النصائح للحاكم انتهوا إلى قبول الدولة السلطانية رغم إيمانهم بمجافاتها للنموذج الديني الذي تمثله الخلافة، ورغم إلحاحهم على ضرورة إخضاع الفعل السياسي لمفهوم العدل(٧٧). نفهم من هذا أن الدولة السلطانية ليست تجسيداً للإصلاح المثالي الذي تصوره الفقهاء، وهذا يعني أن ارتفاع تلك الدولة هو ما سيمكن

---

(٧٥) العروي، **مفهوم الدولة**، ص ١١٦.

(٧٦) أنظر في هذا المضمار كتابي الماوردي: **تسهيل النظر وتعجيل الظفر**، **ونصيحة الملوك**. يتضمن كل واحد من هذين المصنفين تصوراً لإمكانية إصلاح الدولة بإخضاعها لمفهوم العدل في ظل ما هو ممكن.

(٧٧) العروي، **مفهوم الدولة**، ص ١١٦.

من تجسيد الخلافة التي لم تعد، إبان عقد الفقهاء مصنفاتهم السياسية، إلا ذكرى يرددونها لتذكير السلطان بما يجب عليه القيام به في مجال السياسة. بذلك بات مفهوم الخلافة رمزاً يختزل كثافة الرأسمال الديني في إضفاء المشروعية على الاجتماع السياسي الإسلامي، أكثر مما كانت طوبى يلجأ إليها الفقهاء لتعبيرهم عن رفضهم للواقع السياسي، وهنا بالضبط يكمن الفرق بين تعاملهم مع الطوبى وتعامل غيرهم معها، من متصوفةٍ وفلاسفةٍ. لقد كان بمقدور الفيلسوف أن ينزوي إلى مدينته الفاضلة ليتحد بالعقل الفعال ويدرك سعادته في لحظة الاتصال به. كما كان بمقدور المتصوف أن يتمسك بفردانيته ويبحث عن سعادته في لحظة فنائه. لكن ذلك لم يكن متاحاً للفقيه إلا إن هو انقلب إلى متصوفٍ(٧٨) أو إلى فيلسوف. لقد مثل الفقيه سلطةً ثقافيةً داخل المجتمع الإسلامي(٧٩)، وظل يطالب السلطان بالاعتراف له بحقه في الرقابة المعيارية والشرعية على سلطته السياسية(٨٠)، بل وسرعان ما بات

---

(٧٨) من هنا الفرق بين ما قاله الغزالي عن السياسة في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد وكتاب التبر المشبوك في نصيحة الملوك، من جهة، وفي كتاب إحياء علوم الدين من جهة ثانية. أنظر في هذا الشأن:

Henri Laoust, *la Politique de Gazali* (Paris, Librairie orientaliste, Paul Geuthner, 1970), p. 282.

(٧٩) علي أومليل، **السلطة الثقافية والسلطة السياسية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١)، ص ١٣٦.

(٨٠) أنظر إلحاح الجويني على سلطة العلماء في: **الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم** (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣)، ص ١٦٩.

يشهر ورقة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في وجه السلطة القائمة[٨١]، لذلك لم يكن لجوؤه إلى فكرة الخلافة إلا خطوة منهجية وعملية لتنبيه الحاكم إلى حاجته إلى دور الفقيه أولاً، وإلى إخضاع فعله وسلطانه لمفهوم العدل ومقولاته الكبرى ثانياً، أكثر مما كان تمسكاً بالطوبى ولهثا وراء تنزيلها إلى الواقع السياسي.

إن قيمة مقاربة العروي لموقف الفقيه وموقعه ضمن المجال السياسي تكمن، في حيزٍ كبيرٍ منها، في انتباهه إلى قدرة الفقهاء على استيعاب درس واقعهم السياسي، وهو ما يعني أن لجوءهم إلى طوبى الخلافة لم يكن محاولةً منهم لتطبيق مقولاتها على الواقع وبناء دولة دينية على نحو ما اعتقد برتارند بادي[٨٢]، بل من أجل التعبير عن رفضٍ مبدئي لواقعٍ سياسيٍ عايشوه، وأسهموا في بلورة تصور لإمكانية إصلاحه.

ومهما يكن من أمر، فإن قراءة العروي لدور الخطاب الفقهي في تشكل مفهوم الدولة في الفكر السياسي الإسلامي مثلت، بالنسبة إلينا، مدخلاً لفهم التشكل التاريخي والنظري لمفهوم الدولة في العقل السياسي الإسلامي[٨٣]. ولعل أهمية مقاربته تلك تكمن

---

(٨١) مايكل كوك، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي**، ترجمة رضوان السيد (وآخرون) (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٩)، ص ١٧٥.

(٨٢) Bertrand Badie, *les Deux Etats: pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam* (Paris: Seuil, 1997), p. 42.

(٨٣) A. Laroui, *Islam et modernité*, p. 25.

في أنها اندرجت ضمن مشروعٍ فكريٍ شاملٍ رام التقعيد لفكرة الحداثة ومفهومها على مستوى الوجود السياسي، وهو ما يُفسر لنا اتصاله الشديد بالتراث السياسي الإسلامي، الذي رأى في الحاجة إلى القطع معه ضرورة للخروج من أفقه التاريخي والسياسي، قصد ولوج عتبة الحداثة السياسية. قامت هذه الأخيرة على جسر الفجوة بين الفرد والدولة، فلم يعد ثمة من خوفٍ على حرية المواطن من سلطة الدولة، ولا على سلطة الدولة من حرية المواطن. وهو ما يعني أن مشروعية الدولة الحديثة قامت على الثقة، في حين أن «الفكر السياسي التقليدي عندنا كله مبني على الخوف»[٨٤]، فماذا تكون الدعوة إلى استيعاب مكتسبات الحداثة السياسية غير السعي إلى بناء مشروعية الدولة على الثقة بين الحاكم والمحكوم؟ وماذا يعني ذلك غير ترويض الغوغاء والرعية والارتفاع بها إلى مستوى المواطن الحر والمسؤول؟

---

(٨٤) العروي، **عوائق التحديث**، ص ٥٣.

الدولة والحرية: مــوانع النظر في الفكر الليبرالي العربي قراءة في أطروحات عبدالله العروي

يونس رزين

باحث في الفلسفة، جامعة الحسن الثاني، المحمدية

«فحينما نعي حق الوعي أن تحليل المفاهيم هو وسيلة لتنوير الذهن وتقويم المنطق نكون قد قطعنا شوطا بعيدا نحو التقريب بين الفكر والعمل»

عبد الله العروي

ليس يختلف اثنان في أن الوضعية التي توجد عليها الدولة، في العالم العربي الإسلامي على وجه العموم، والدولة في العالم العربي على وجه التخصيص، تفتقر إلى المقومات الجوهرية للدولة الحديثة؛ تحضر الدولة، فقط، على المستوى الصوري كمجموعة من الأجهزة والمؤسسات ترعى، في نهاية المطاف، المصالح الشخصية للفرد الواحد أو لفئةٍ بعينها، أما العامة من الأفراد

المكونين للدولة فيحضرون، بلغة أهل المنطق، كثالث مرفوع. لك أن تنعت هذه الدولة بالسمات التي تريد عدا أن تقول إنها دولة حديثة. هي دولة سعت نحو التحديث، وإدخال بعض الإصلاحات منذ الفترة التي أفاق فيها العرب والمسلمون على شعور بالتأخر، بعدما دخلت جيوش الغرب أرضهم. في هذه اللحظة استفاق العرب على واقع لم يألفوه، ولا استأنسوا به، هم الذين كان الزمن عندهم ساكنا حدَّ الموت، ليفاجأوا بدول أخرى ترعرعت في الضفة الأخرى من المتوسط، ذات تنظيم محكم، وجيوش في غاية التنظيم، وأسلحة استعين في صناعتها بأحدث طرق العلم، وإدارات ذات نفس بيروقراطي وبتعليم عصري، ...إلخ. يتعلق الأمر، إذاً، بصدمة قوية ورجَّة سمع دويها في جُملةِ الخطابات التي حاولت الإجابة عن السؤال المحير: لماذا كل هذا التقدم الذي عرفه الغرب في حين تخلف العرب عن موعدهم مع التقدم؟ إن الجواب عن السؤال ولَّد خطابات ثلاثة، أو قل نماذج ثلاثة تمثل مجمل الإيدولوجيا العربية المعاصرة: «ثلاث شخصيات وثلاث تعريفات»[1]. إننا ها هنا أمام خطابات حاول كل واحد منها إيجاد المسوغات التي أدت بالبلاد العربية إلى الوقوع في براثن التخلف، وبالتالي التفكير في الإمكانات المتاحة للتقدم والرخاء والازدهار؛ فراح الواحد من ممثلي تلك الخطابات يؤكد على ضرورة العودة إلى الزمن الأول من حكم النبي محمد ﷺ؛ حيث كانت قواعد

---

(١) عبد الله العروي، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، ط ٤ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠١١)، ص ٣٩.

الحكم مستمدة من الله. يكمن الحل، بهذا المعنى، في محو كل الفترة التي أتت بعد النبي والخلفاء الراشدين؛ على اعتبار أنها فترة تنتمي إلى منطق الاستثناء، أما القاعدة فهو أن الإسلام، كدين ودنيا، وجد في لحظة من اللحظات التجسيد الحقيقي له في الماضي، وكل إمكانية للعودة إلى الأصول تبقى، في رأي السلفي، مشروعة وممكنة!. هذا هو عين «التقليد كمنهج عام يتحكم في العقل والشعور والسلوك، هو وسيلة لمحو الفوارق والمميزات الناتجة عن تغير الأحوال وتعاقب الأزمنة»[٢]. يكمن الحل، إذن، في أصول الدين. بهذا المنطق يفكر الشيخ في تخلف البلاد العربية الإسلامية. يقارع الآخر/الغربي بالحجة مذكراً إياه بالماضي العربي الإسلامي المتسم بالعدل، والحرية والعقل..، أما النتيجة فهي: التيه في المفارقات، المفارقة بين الخطاب والواقع. أما النموذج الثاني من التبريرات فهو الذي نجده عند داعية السياسة، الذي ما انفك يؤكد أن السبب الأساس في التخلف هو الاستبداد السياسي كداء ليس له من دواء سوى الأخذ بالأسباب ذاتها التي ساهمت في تقدم الآخر الأوروبي؛ نعني هنا المبادئ الأساسية للديمقراطية والحرية السياسية، وكل ما يرتبط بأصول الدولة الحديثة ذات الجذور الليبرالية. يتحمس للفكرة، يكتب فيها، يدعو إليها، والنتيجة: تواري الليبرالية كفكرة لصالح إيديولوجيا ثالثة نادت بالتقنية كدافع أساس نحو تقدم الشعوب العربية إلى الأمام، إلى

---

(٢) عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، ط ٥، الجزء الثاني (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢)، ص ٣٤٧.

المستقبل. غير أن «الدعوة إلى التقنية لا تتضمن بالضرورة امتلاكها الفعلي»[٣]. الحاصل، إننا سنعتمد في النمذجة، التي قدمها عبد الله العروي عن الشخصيات الثلاث، وهي على التوالي: محمد عبده، وأحمد لطفي السيد، وسلامة موسى؛ النموذج الثاني، وذلك من خلال النظر إلى العلاقة بين الدولة والحرية كما تم التفكير فيها في الحقل الليبرالي، وجملة النواقص التي اعتورت التفكير في هذه العلاقة.

إن الناظر في كل المتن الذي قدمه عبد الله العروي يسترعي انتباهه اهتمامُ هذا الأخير بالبحث في المفاهيم؛ حيث خص لذلك سلسلة من المفاهيم وهي: الإيديولوجيا، والحرية، والدولة، والتاريخ والعقل، أما المبتغى من وراء هذه السلسلة المفاهيمية فهو إماطة اللثام عن أهم المفاهيم التي تكون النسيج العام للحداثة، والحداثة السياسية على وجه التخصيص ورفع اللبس عنها. ومن ثمة ليس بحثه في تلك المفاهيم حاجة زائدة يمكن الاستغناء عنها، إنما هي ضرورة لا محيد عنها، «فحينما نعي حق الوعي أن تحليل المفاهيم هو وسيلة لتنوير الذهن وتقويم المنطق نكون قد قطعنا شوطاً بعيداً نحو التقريب بين الفكر والعمل، أو نحو الرفع من مردودية نشاطنا اليومي، حيث إن الكلمات تجسد مجالات مفهومية تشير إلى تجارب والتجارب لا تترجم إلى الواقع الاجتماعي إلا إذا تم التعبير عنها بطرق مستساغة لدى الجميع»[٤].

---

(٣) عبد الله العروي، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، ط ٤ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠١١)، ص ٥٩.

يتعلق الأمر بأم المسائل التي ينبغي النظر فيها؛ وهي عدم الخلط بين المفهوم، كما قد نتصوره في حقبة زمنية معينة، والواقع التاريخي الذي قد يوجد فيه مجتمع من المجتمعات. لسنا نعني بهذا الكلام أن المفاهيم لا تحتفظ لنفسها بنوع من الاستقلالية، وإنما قصدنا أن توسُّل المفاهيم من أجل أغراض آنية لا يشفع لناظر عدم الإلمام الكافي بالمفهوم، حتى لا يتم بذلك الخلط بين اللحظات التاريخية. نستعيد مفاهيم لحظة زمنية ما، بملابساتها التاريخية، لنفرض عليها الامتثال إلى زمن ما. هذا هو لب الإشكال الذي سنتطرق إليه مع المفكر المغربي عبدالله العروي: جدل الفكر والواقع.

تمكن العروي، بفضل تسلحه بأحدث المناهج والمعارف، من تكوين نظرة عميقة إلى الأيدولوجيا العربية؛ احتفظ لنفسه بمسافة لا بأس بها لكي لا ينخرط في سجال انفعالي أسه الأساس ما هو أيديولوجي. إن قارئ فكر عبد الله العروي يخلص إلى نتيجة مفادها أن الرجل اهتجس، أيما اهتجاس، بما هو نقدي؛ النقد الموضوعي. وليس ينبغي أن نفهم من هذا الكلام أن عبد الله العروي من طينة المتصوفة البعيدين كل البعد عن الواقع، بل العكس تماما؛ إنك تستشعر وأنت تقرأ ما كتبه، أنه يحمل همّاً كبيراً جداً، أملاً، ومشروعاً مرتكزه الأساس الانعتاق من هذه القبضة التي يفرضها علينا سلطانُ التراث واقتحامُ الحداثة. أو قل

---

(٤) عبد الله العروي، **مفهوم الحرية**، ط ٤ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨)، ص ٨.

إنه يبتغي إحداث قطيعة «جذرية» مع النظرة التراثية إلى التراث، النظرة الارتكاسية التي تمجد الأصول والبدايات، في الوقت الذي يَتبدى لها كل ما يحيط بها في هذا العالم المعاصر مجرد نسخ وأوهام وجب التقليل من شأنها. الحاصل إن كل هذا الجهل بالماضي والحاضر إنما هو نتاج «لعدم ازدهار العلوم الإنسانية عندنا كاللسانيات والتاريخ الموضوعي والاجتماعيات والنفسانيات. إن أوليات هذه العلوم تلقن، لكن بكيفية مجردة»[5].

□ **الدولة والحرية**: عوائق النظر في الفكر الليبرالي العربي. في الوقت الذي كان فيه جمال الدين الأفغاني يحذر من المآلات الممكن الانتهاء إليها إذا لم تحصن الدولة بيتها بالعلم، كانت نظرته تلك تستشرف المستقبل، لأن ما وقع هو ما اعتقد أنه سيكون؛ هزم العرب في ديارهم فأثبت التاريخ، بذلك، أن الدولة التي يعيش العرب في حضنها بعيدة كل البعد عن أن تكون النموذج المرغوب، فالنموذج يأتي دائماً من الأقوى، فهو من له وحده الكلمة الفصل في ما يجب أن يكون عليه نظام الحكم، وبنية المجتمع، وطبيعة الاقتصاد. إن انبهار العرب بالغرب ولَّدَ لديهم وعياً شقياً بالتأخر والتخلف. وهو وعي ما كان عليه سوى العودة إلى ذاته من أجل التفكير ملياً في الوضع القائم. بهذا المعنى كانت الإيديولوجيا العربية الحديثة نوعاً من التفكير الانعكاسي: الغرب مرآته. والناظر المتمعن في الخطاب العربي

---

(٥) عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، ط ٦ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢)، ص ١٧٦.

سيجده يضم بين طياته تمزقاً بين نظرته، أولاً، إلى واقع عربي إسلامي سمته الأبرز والأبين هي التخلف عن آخَرِهِ؛ والحيرة، ثانياً، بين الاقتداء بالغرب، والرجوع وراءً إلى اللحظة البراقة من التاريخ العربي الإسلامي. إلا أن الداعي إلى العودة يستوقفه أمر أساس هو: الدين شيء، والتدين شيء ثان. الحاصل عالم من التناقضات بين النص الديني وسلوك الأفراد. «اعترض قوم على الإسلام... إنه دين جامد... وهذا عيب في المسلمين لا في الإسلام»[٦]. لندع الشيخ، لنمعن النظر في السياسي الذي رأى في الغرب الدولة الديمقراطية التي احترمت حرية الإنسان، بشتى أنواعها. يتعلق الأمر، هنا، بالفكر الليبرالي العربي ونظرته إلى العلاقة بين الدولة والحرية.

أول ملاحظة يسجلها عبد الله العروي، تتمثل في أن زمنية الخطاب الغربي، نسبياً، فيها نوع من التساوق مع ما يحدث في الواقع. أما عن زمنية الفكر العربي فيها فأقل ما يقال أنها متذبذبة، وتتسم بغياب التطابق بين ما يجري في ذهن المثقف وبين ما يحدث في الواقع. قد يحدث أن نصادف مسافات فلكية بين مثقف عربي وواقع الحال، وأصل المشكلة مرده إلى التمثل (la reprsentation). من هذا المنطلق يأتي تشديد عبد الله العروي ومحمد أركون على ضرورة الاستيعاب الجيد للعلوم الإنسانية من اجتماعيات، وعلم الاقتصاد، وعلوم سياسية وعلم الاجتماع؛ وكذا أهمية المناهج الحديثة. ليس الأمر ترفاً زائداً، وإنما الحاجة إليه

---

(٦) المصدر نفسه، ص ٥٤.

تفرضها تصفية الوعي من شوائب الأيديولوجيا. أن نفكر معناه أن لا ننصاعَ الانصياعَ السهل إلى ما يريد المجتمع. ربما هذا هو نقطة ضعف الفكر العربي، والفكر الليبرالي منه، تعلّق بالآمال والأحلام، فتمثَّل الفكر الليبرالي الغربي على نحو ما يريد هو لا كما هو الفكر الليبرالي في مساره العام. يقول عبد الله العروي[٧] إن «الليبرالية مرت بمراحل أربع أساسية: مرحلة التكوين، ومرحلة الاكتمال، ومرحلة الاستقلال، ومرحلة التقوقع؛ وكل مرحلة من المراحل تتميز بالتشديد على مفهوم أساسي خاص بها، الذات أولاً، والفرد العاقل ثانياً، والمبادرة الخلاقة ثالثاً، والمغايرة والاعتراض رابعاً». يكمن ضعف الفكر الليبرالي، بهذا المعنى، في كونه لم يتمثل، على نحو صائب، هذا المسار الذي قطعته الليبرالية في الفكر الغربي، فراح يدعو إلى حرية بمنطق فلاسفة القرن الثامن عشر متداخلة مع حرية مفهومة من زاوية الفلاسفة المتأخرين مثال: جان ستوارت ميل. كيف يعقل، إذاً، أن نرسي دعائم الدولة بدعوة إلى الحرية لم نستوعبها حق الاستيعاب؟! فالفكر الغربي قطع مع هاجس الدولة الثيوقراطية مؤسساً، في البدء، الأطروحة القائلة باقتران الدولة والحرية: الحرية التي تتربع على عرش الفصل بين الدولة والدين، والتي تجد تجسيداً لها في الدستور الذي يفصل بين السلط، لينتهي به المطاف إلى ضرورة التشديد على الحرية المطلقة! لم يعد الخطاب الغربي راضياً، قانعاً ومكتفياً

---

(٧) عبد الله العروي، **مفهوم الحرية**، ط ٤ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨)، الصفحات ٤٩ و٥١.

بحريةٍ ممارَسَةٍ في ظل الدولة، إنه يريد حرية أشمل وأوسع. أَبِمُكْنِنَا الدعوة إلى الحرية كما نظّر لها جان ستوارت ميل في مجتمع لم يبرح بعد منطق القبيلة. لقد انتقد ميل النظام الانكليزي لأنه لا يسمح بحرية أكبر. والمسافة بين النظام الإنكليزي و«النظام» العربي مسافة امتداد البصر. هذا شيء واقعي، ويجب أن يقال، إن الفكر الليبرالي العربي من شدة التصاقه بحقيقة الواقع العربي غابت عنه الفكرة الحقيقة الليبراليبة كما تم التنظير لها في موطنها الأصلي. زد على ذلك: «أن خصوصية الليبرالي العربي أنه يعبد الحرية باندفاع لم يعد يحس به زميله الأوروبي. والسبب في ذلك هو حالة مجتمعه الذي لم تتحقق فيه أي صورة من صور الحرية»[٨].

إن الصورة الضبابية التي كونها الفكر الليبرالي العربي عن الليبرالية، كما وجدت في موطنها الأصلي، مردها إلى الرغبة القوية في التقدم، وبالتالي في القطع مع دولة مترهلة، ضعيفة إلى حد الشفقة. والدعوات التي رفعت من أجل الحرية لا تستمد أصلها من حاجة فكرية في فهم المنظومة الليبرالية، ككل؛ فالحرية «كانت شعارا أراد العرب من خلاله تحقيق العدل والتقدم والرفاهية»[٩]. غير أن حسن النوايا لا يكفي وحده للانعتاق من التخلف. يُعرف عبد الله العروي الليبرالية قائلاً: «تشير الليبرالية بالمعنى الحصري للكلمة إلى برنامج حزب ما يبتغي وجود حلول واقعية تهم كل

---

(٨) المصدر نفسه. ص ٦٧.

(٩) المصدر نفسه. ص ٧٠.

دولة بعينها، وتلقى الليبرالية قبولاً لدى البعض لأنها تخدم مصالحهم فنقول عنهم بذلك إنهم ليبراليون، بينما يرفضها آخرون لأسباب مغايرة فنقول عنهم إنهم غير ليبراليين؛ لكن الليبرالية، في معناها العام، تشير إلى منطق العالم الحديث؛ إنها النتيجة النهائية للثورات المتعاقبة المدعوة من قبل المؤرخين بالحداثة»[١٠].

من خلال التعريف، الذي أثبتناه، يمكن القول إن عوائق تحقيق الليبرالية في العالم العربي مردها أساساً، وكما أشرنا إلى ذلك سابقاً، إلى غياب تراكم معرفي في الكم والكيف يهم النظر إلى الفكر الليبرالي؛ إذ الليبرالية العربية اتسمت بحماسة شديدة للدولة الديمقراطية، دولة الحرية والقانون، والدستور، غير أنها حماسة افتقرت كثيراً إلى الأسس النظرية، والفكرية، والأصول الفلسفية التي نشأت، كتجسيد لها، دولة الحرية في المجتمعات الغربية؛ من هنا تختلط في ذهن المثقف العربي الحرية بالفوضى، يدافع عن حق المجتمع في الحرية في مقابل حصر دائرة الدولة، غافلاً الأطروحة الأساس لليبرالية التي أرادها من دون إدراك مغزاها وهي أن لا معنى للدولة من دون الحرية، ولا معنى للحرية إلا باعتبارها ممارسة في الحقل السياسي. أضف إلى الفقر المعرفي والنظري، الخصاص المهول في الكتابات التي تتناول موضوعات الدولة والحرية في الفكر العربي؛ إذ يَكفي بعضٌ من المقالات الصحفية عن الحرية الليبرالية ليُحدث هزة حقيقية في واقع

---

(١٠) Abdallah laroui, *Islamisme, modernisme, libéralisme*, 2e édition, (Casablanca: Centre culturel arabe, 2009), p. 132.

الحال؟!؛ لننظر إلى الناطق الرسمي باسم الليبرالية في العالم العربي: أحمد لطفي السيد. «لقد كان بعض من مريديه ينظرون إليه أنه عبقرية فذة، قارئ جيد لكل من أرسطو وروسو وميل، مربي بإحساس مرهف، وطني فوق العادة، غير أننا عندما نلقي نظرة على أعماله نجدها لا تتجاوز بعضاً من الترجمات والمقالات الصحفية[11]». أضف إلى ما سبق عوامل أخرى لم تسمح بانتعاش فكرة الليبرالية في العالم العربي وهي: **أولاً**، غياب الأساس المادي الحامل للفكرة الليبرالية، نعني بذلك النظام الاقتصادي الرأسمالي؛ إذ الوضعية الاجتماعية والاقتصادية التي عرفها العالم العربي كانت تربة خصبة لذيوع الأيديولوجيا الماركسية، التي نظر إليها العربي وكأنها «دين» جديد سيخلص العرب من براثن التخلف والفقر، وسيسمح بتقسيم عادل للثروات، والحاصل: أيديولوجيا ماركسية انتهت إلى عقيدة انتفت معها نسائم الحرية. «إن الماركسية، يعتقد عبد الله العروي، وجدت من أجل تحرير عقول الأفراد، ولن يتأتى ذلك إلا في ضوء شرط أساسي وهو النظر إليها كنقد لليبرالية؛ أي قبولها في البدء ثم تجاوزها بعد ذلك؛ ما لم يحصل ذلك فلن تكون الماركسية سوى عنصراً للنكوص والتراجع لا إلى التقدم»[12]. **ثانياً**، جرى النظر إلى الليبرالية باعتبارها مرتبطة بالفردانية، والذاتية والأنانية؛ هذا هو عين النقد الذي وجهه هيغل إلى ليبرالية روسو، لأنها أدت إلى الدمار والرعب الذي عرفته

---

(11) Ibid., p. 133.

(12) Ibid., p. 131.

فرنسا. لا نقول هذا الكلام لنؤكد بأن المثقف العربي، أدرك، جيداً عمق الفكرة الليبرالية كما انتقدها الفيلسوف الألماني هيغل؛ ذلك أن هذا الأخير أسس نسقَه على فكرة الحرية وهي تتجسد في التاريخ الكلي للبشر. .**ثالثاً**، لم يسمح استقلال الشعوب من قبضة المستعمر من أن ينعم الأغلب الأعم من الأفراد بالحرية؛ حيث انخدعت الشعوب مرتين: الأولى، بعد الاستقلال مباشرة حيث استولت أقلية أرستقراطية على الحكم، والثانية بعدما هللت (الشعوب) لصعود أنظمة ستخلصها من ديكتاتورية الأقلية. غير أن التاريخ أثبت بأن حكم تلك الأنظمة، التي وصلت إلى السلطة بذريعة تحرير الشعوب، لم تعمل سوى على رفع الحرية إلى دائرة أعلى من الأماني التي لم تتحقق. في الحالتين معا «كانت نتائج سوء التقديرات مأساوية»(١٣).

الحاصل مما سبق، إن إرادة الليبرالي العربي في تغيير الوضع القائم اتخذت وجهين اثنين: الوجه الأول هو النظر إلى الماضي العربي باعتباره عامل تخلف وجب الحسم معه نهائياً؛ إذ لم يعرف العالم العربي من الأنظمة السياسية سوى تلك التي أنهكت شعوبها: دول سلطانية خدمتِ النخب الحاكمة فيها مصالحها الشخصية أكثر مما خدمت مصلحة «الرعية»، حتى الإصلاحات التي طالت الأنظمة السياسية في المرحلتين: الأولى والثانية، لم تعمل على ترسيخ حقيقي للوعي الليبرالي؛ «فهذا الأخير الذي لا يزال يسيطر حتى يومنا هذا على أجهزة الدولة هو أكثر حالات الوعي هلهلة

---

(١٣) Ibid., page 135.

وهزالاً لأنه منجذب باستمرار إلى الظواهر. هذا ما تثبته الإصلاحات التي أنجزت بعد الاستقلال في ميادين تنظيم الإدارة والحريات العامة والتعليم. وهذا ما يتجلى بكيفية أوضح في تصرف الأفراد وفي ذوقهم»[١٤]. ثقافة مجتمعات متجذرة أكثر في الذي مضى، والليبرالي يريد لها أن توجه نظرها إلى الأمام، أن تلحق بالركب الأوروبي، لكن عبثاً تذهب محاولة المصلح الليبرالي؛ إذ ثقافة الجموع صلبة صلدة تأبى التغير، وذلك بدعوى أن الأوروبي كافر، لا ترى فيه غير صورة الحروب الصليبية، ولا مكان للثقة به. هب أن الفئة العريضة من المجتمع ترتاح أكثر إلى المصلح الديني، الذي يدعو المجتمع إلى اتباع السلف الصالح بغية الخلاص الأبدي، ستكون دعوة الليبرالي، بهذا المعنى، إلى الحرية السياسية والدولة الديمقراطية وإلى الدستور العادل مجرد طوبى لا علاقة لها بما يجري لا في الواقع ولا في ذهن الأغلبية الساحقة من المجتمع. أضف إلى ذلك أن الليبرالي يعتقد، خطأً، أنه يدعو إلى الليبرالية كما تحدث في الغرب، في حين أن هذا الأخير دخل في حوار مع الليبرالية التي يريد الليبرالي العربي تحقيقها على أراضيه؛ هؤلاء، يقول عبد الله العروي، «هم ضحية إغراء الغرب، حسب تعبير مالرو، تنعكس الليبرالية الأوربية في أذهانهم انعكاسا تاما في الوقت الذي تواجه تلك الليبرالية ذاتها هجومات من كل جانب... يعيشون وحدهم

---

(١٤) عبد الله العروي، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، ط ٤ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠١١)، ص ٦٨.

ما يشبه المأساة بسبب تغاير الليبرالية لمجتمع لم تنشأ فيه»[١٥].

يُخذَل المصلح السياسي في أي أمل في التغيير، والنتيجة إما أن يعتنق ثقافة المجتمع، وإما أن يَنزويَ في الركن للكتابة عن التربية كمخرج من المأزق[١٦]؛ هي، إذاً، مأساة المثقف العربي على وجه العموم، والليبرالي على وجه التخصيص؛ يصارع بكل ما أوتي من فكر من أجل الحرية، والدولة الديمقراطية، والدستور العادل، ولكن عبثاً، حيث إن صراعه ذاك من نوع محاربة طواحين الهواء.

الحاصل مما سبق أن تفكير عبد الله العروي في ليبرالية المثقف العربي نابعة من اقتناعه أن العالم العربي، وبغية وضع أقدامه على أعتاب الحداثة بأوجهها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، مدعوٌّ إلى أن يستوعب الليبرالية بكيفية حقة. هل ننسى أنه تساءل - منذ زمن طويل - في **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**: «كيف يمكن للفكر العربي أن يستوعب مكتسبات الليبرالية قبل (وبدون) أن يعيش مرحلة ليبرالية؟»[١٧]. بهذا المعنى، لم يكن نقد عبد الله العروي للمثقف الليبرالي العربي يبتغي تقويض فكرة الليبرالية في العالم العربي، بل العكس هو الصحيح؛

---

(١٥) عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، ط ٦ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢)، ص ١٦١.

(١٦) «ربما ينجو هؤلاء الليبراليون المتطرفون بعقيدتهم، لكن تزداد عزلتهم يوما بعد يوم، وهذا بالضبط هو موضوع ثلاثية نجيب محفوظ»، المصدر نفسه.

(١٧) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ط ٤ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨)، ص ٤٥.

ابتغى أن نعي، حق الوعي، منطق العالم الحديث في كليته؛ ذلك أن سبيل ترسيخ القيم الليبرالية ليس يعني رفعها كشعار دون إيلاء الأهمية إلى الأصول التي انتهضت عليها الأفكار الليبرالية.

إذا كانت الليبرالية، بالمعنى الذي ذكرنا سابقاً، قد أجهضت وهي فكرة من طرف مثقفين يُحْسَبُونَ على الفكر الليبرالي العربي، فإن الليبرالية لقيت ممانعة قوية من طرف المثقف العربي حتى الذي يدعي أنه على اطلاع بالفكر الحديث. هذا ما يسجله العروي على الحركات الماركسية في العالم العربي، التي حاربت كل فكر ليبرالي بدعوى أنه الوجه الآخر للإمبريالية. أراد الماركسي العربي أن يؤسس لنظامه الاقتصادي، والسياسي، والاجتماعي والثقافي على أنقاض الليبرالية، ضارباً عرضَ الحائطِ المسار الموضوعي العام الذي يسير وفقه التاريخ الأوروبي. يتساءل العروي[١٨]: «ما نتيجة بحث المثقف العربي عن الإنسان الكامل واعتباره التراث الليبرالي ضيقاً، ناقصاً، متعثراً؟ مهما تعددت وتباينت الاتجاهات والمدارس، ومهما حسنت النيات، فالواقع الذي يجب الاعتراف به هو أن نقد التراث الليبرالي باعتباره مواكباً وحليفاً ومبرراً للاستعمار يقوي جانب التقليد، أي كل ما هو عتيق، ميت ومميت في ذهننا وسلوكنا ومجتمعنا».

الحاصل مما سبق أن المجتمعات العربية لم تعتنق لا الليبرالية ولا الماركسية الحقيقية. أَ يمكن قلب المسار العادي والحتمي للتاريخ؟ إن الصراع من أجل البقاء يفترض، بالضرورة

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ٤٨.

وبدون مواربة، العيش وفق المنطق العام والعقلاني للتاريخ. حيث لا يعقل البتة أن يتحرك التاريخ وفق الهوى والنزوات الشخصية وإرضاء للرغبات، واقتناء أفكار منْتَزَعة من سياقها العام، حتى تتلاءم الإيديولوجيا التي يراد فرضُها على الجميع. هذا هو العيب الذي يلحظه عبد الله العروي على كبار السياسيين أمثال جمال عبد الناصر وبن بلا وبن بركة؛ ينتقون بعضاً من الأفكار من نسق عام من دون الأخذ بعين الاعتبار أن كل فكرة لا تفهم إلَّا في ضوء أخرى «إن المثقف العربي يغلب ميوله الذاتية على حاجيات مجتمعه التاريخية ويستعمل الماركسية بمكر تحت شعار محاربة الغرب والاستعمار والإمبريالية الفكرية»[١٩]. لم ينتبه الماركسي العربي إلى أن الماركسية، في العالم الغربي، قد انبعثت من رحم تاريخ طويل شكلت الليبرالية أحد حلقاته الأساسية. بهذا المعنى يُعد من غير المنطقي أن نقفز على التاريخ لملاقاة الاشتراكية في الوقت الذي لم نعرف فيه أياً من مظاهر الليبرالية لا في الحياة السياسة ولا الاقتصادية ولا العلاقات المتبادلة بين الأفراد داخل المجتمع. لننظر إلى الواقع العربي سنجده لا محالة لم يخرج من أحكام منطق القبيلة والعشيرة، التي تتحكم في الأذهان والسلوك؛ تعليم تقليدي جداً حتى وهو يستبدل دور القرآن بمدراس حديثة؛ أساتذة تخرجوا من كبريات الجامعات العالمية يتصرفون بمنطق انتهازي؛ يرحبون بالليبرالية، إن هي خدمت مصالحهم الشخصية

---

(١٩) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ط ٤ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨)، ص ٥٣.

وامتثلت لمنطقهم الأناني، ويرفضونها إن هي جاءت بعكس ما يريدون؛ أسر تتغذى على التقليد، ويحتكم فيها الجميع إلى سلطة بطريركية تم توريثها من جيل لآخر، وذلك بتعلة الاحترام؛ قوانين وتشريعات لا يتم احترامها حتى من طرف من يتولون صياغتها؛ تربية تلقن في المساجد وفي البيوت تكرس منطق التبعية. إن الترحيب بالإيديولوجيا الماركسية، في هذا الواقع المتخلف، في مقابل رفض الليبرالية، لن يعمل سوى على تغذية التخلف وجر المجتمعات إلى كثير من التأخر. والأنكى من ذلك والأَمَرّ أن يتم التعامل مع الأيديولوجيا الماركسية كما لو أنها ديانة جديدة لديها أنبياؤها، وقديسوها وأولياؤها الصالحين الذين ينطقون بالحق! هؤلاء فقط سيخلصون الجميع من القهر، والظلم والتخلف، وبالتالي سينعم الجميع بالعدالة والرفاهية؛ حيث التعليم العادل، والصحة للجميع والتوزيع العادل للثروات وكل الشعارات الفضفاضة التي تبخرت مع الانتكاسات المتتالية التي عرفها العرب في مواجهة غرب حقق ليبراليته، ومن ثمة ولج حيز نقدها. الملاحظ، إذاً، أن المثقف العربي حينما يرفض الفكر الليبرالي، لا يساهم في تغيير الواقع بقدر ما يكرس من دون أن يدري، أنه محكوم، في ذلك، بمنطق يقود موضوعياً إلى التخلف، والرجعية، والتقليد، والنكوص والأزمة. يقول العروي[٢٠]: «عندما نرفض الليبرالية، نرفض ما لا نملك، ونظن أننا ملكناه بمجرد أننا رفضناه،

---

(٢٠) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ط ٤ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨)، ص ٥٢.

نستهزئ بالتراث الليبرالي، الضيق، المحدود، السطحي، ونحن لم نستوعبه بعد، ويبقى المجال في حياتنا العامة، في المدارس، في الصحف والمجلّات، في الأندية، مفتوحاً للفكر التقليدي، الذي يظن أنه معاصر للوقت الحاضر لأنه غير ليبرالي مع أنه متخلف في الواقع حتى عن الفكر الليبرالي ذاته». يتبين لنا من كل ما سبق أن تفكير عبد الله العروي في موانع تحقيق الليبرالية في العالم العربي يتصرف إلى نقد الانتقائية التي تحكم عقل المثقف العربي؛ إذ أن التعامل مع الفكر بمنطق آخر الصيحات، أو آخر ما وجد في السوق الثقافية، لن يجدي نفعاً للخروج من براثن التخلف والتقليدانية إلى عالم الحداثة. إن اقتحام عالم الحداثة بصفة عامة، والحداثة السياسية على وجه التخصيص، سيكون ممكناً في اللحظة التي سيعي فيها كل من المثقف والسياسي الدورَ الحقيقي المنوط به.

إن الأهمية التي يشدد عليها المفكر المغربي هي أن الدولة، كأجهزة ومؤسسات، لا تقوم لها قائمة إلا بوجود الحرية، أضف إلى ذلك أن كل حديث عن الحرية من الوجهة التي يفكر فيها الصوفي أو الفقية، لن تجد لها مكاناً في الدولة الحديثة، ما دامت محضَ تنظيرات للحرية تسبح في سماء الطوبى. زد على ذلك أن منطق الفصل بين الوسيلة والقيمة لن يجدي نفعاً في ما يتعلق بالدولة؛ إذ الإصلاحات التي طالت الدولة في عهد التنظيمات لم تمس الجوهر الحقيقي للدولة بقدر ما تم التعامل مع الدولة من زاوية وسائلية زادت من سلطوية الدولة، بدليلِ أن الأعم الأغلب من المؤسسات التي تم إحداثها كانت خالية من أي مضمون حداثي.

من كل ما سبق، يمكن القول إن العلاقة بين الدولة والحرية،

وفق المنطق الليبرالي، هي علاقة تلازم؛ حيث لا مجال للحديث عن دولة حقيقة إلا وهي تعلي من شأن الحرية كماهية للإنسان، كما أنه لا مجال للحديث عن الحرية خارج هذا المجال الناظم لها: الدولة.

العروي عن قرب، العروي عن بعد هل يمتدُّ «ضوء» التاريخ إلى عصر المعلومات؟

عبد النبي رجواني

أستاذ الفيزياء، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس

«نعمة كبرى أن تكون وأن لا تكون.
وأقصى درجات الحرية أن لا تكون لافتا للعين أو للأذن.
تقول ما يعجبك ولا يحاسبك أحد، كأنك وحدك في الدنيا.
أو كأنك صنعت الدنيا على مزاجك.»

جون بول سارتر

ضعف المقروئية في المغرب الأقصى إشكالية عنى بها الكثيرون من دون أن ينتبهوا، أو انتبهوا وما أفصحوا، صاحب القضية أعمى، والمرآة الكشافة منفرة. ومن أسباب الضعف حتى قبل انتشار الشاشة (شاشة المعرفة أم الحاجبة لها؟)، الثابتة والجوالة في أحضان الحضريين الرحل، غياب ملحوظ للوسطاء

الممررين. أولئك الذين وصلوا من العلم مرتبة. ينهلون من الأكاديمي الدسم. يقضمونه ويهضمونه، ثم يوفرونه لعموم القراء؛ متيسراً من دون تسطيح يغرِّر بهم. القارئ «المتوسط» لا يلم بالضرورة بالمستجد من المفردات المستنبتة، ولا يطلع على أمهات الكتب وذخائر المراجع والمصادر التي تتغذى عليها الأرضة في الرفوف المنزوية.

إنْ جهل طبيب أو مهندس أو فيزيائي بالمعنى الدقيق لـ «التاريخانية» فما اقترف إلا واحدة من اللمم. شفيعه غياب الوسيط الممرر، البيداغوجي. وتماثلاً بالمحامي «لافوازييه» الذي جعل الكيمياء علماً دقيقاً، وأنصت لقاضي محكمة الثورة الفرنسية يخاطبه: «الثورة لا تحتاج إلى عباقرة»، فسار إلى المقصلة بعدما خلَّد إسمَه القولُ: «المادة لا تفنى، ولا تُستحدث. كل شيء يتحول». يمكن القول: «لا شيء، مهما اختمر من العلم العالم أو عُجن من خيمياء فكر، غير قابل للفهم والإدراك، شريطة الاجتهاد لبسط لغته، والتمكن من منظوميته، وتوضيح سياقاته».

وسنضرب لكم، ولكن، مثلاً بخصوص الوسيط الممرر حتى لا يبقى كلامنا مجرد لغو حديث.

عبد الله العروي مفكر تمعن في ماضي وحاضر الأمة. يستحضر إسمه للتدليل على عمق التحليل، ونزاهة الفكر، ووضوح التعبير. ولا حاجة للتدقيق في أقوال كل من استسهل الإحالة على العروي سبيلاً إلى المحاججة، أو استهلك العنعنة كـ «علامة» من دون تمحيص يستوفي خصيصياتها، منطلقات ومنهج ومقاصد.

المهدي المنجرة ومحمد عابد الجابري، باشرا بموازاة

المؤلفات المرجعية التي لن ينفذ إليها إلا قراء متميزون إصدار كتيبات (والتصغير تمليح كما في حالة التكنولوجيا small is beautiful) ميسّرة من شأنها إدماج القراء غير المستسلمين كلياً لتدفقات الفضائيات والشبكة العنكبوتية حيث منتهى الخلط بين المفيد أو الراقي، وبين الفارغ أو المبتذل.

ما هي التاريخانية؟ بل ما هو جوهر عبد الله العروي، الجامع للفكر والتاريخ والرواية، كمشروع فكري ثقافي ورؤية قابلة للتمثل بخصوص قضايا إن لم تؤرق شغلت: العلاقة أو اللاعلاقة بين التراث والاستشراف، الدين والدولة، العرب والحداثة، أدوار المخزن والنخب والقبيلة بخصوص الحاصل من استعصاء دمقرطة الدولة والمجتمع، فصل السلط، الوحدة الترابية، الهوية المغربية ارتباطا بالتعدد اللغوي والجهوية الموسعة، ربط التعليم والتكوين بالتنمية والتشغيل؟

أسئلة راهنة تقتضي مقترحات قابلة للأجرأة تنير السياسي إن اهتدى، وتعيد للفكر دوره في فهم وتغيير الواقع. وكذا في استشراف المستقبل. عودة الروح أم عودة الوعي بعد الحكم بنهاية المثقف «الداعية»! لماذا وكيف عاد حاشداً الفقيه الداعية؟ كل النهايات، باستثناء نهاية الحياة، بدع وخرافات. ما الكون إلا متتاليات لبدايات متواترة تهب فرصة الدخول إلى التاريخ لمن حصلت لديه الإرادة بعد الرغبة.

العروي مفكر معاصر، وليس أيقونة تجمدت العام ١٩٦٦ حين إنجاز تاريخ المغرب (١). وجِد المفكر على مُستجوبه فقال: «لا يجب أن يُرى في شخصي إلا مؤلف تاريخ المغرب. خلال

أربعين سنة، العالم تغير، كل شيء تغير، أنا تغيرت وبقيت في نفس الآن وفياً لمنطقي» (٢) (ص ٩). الشخص هو منهج التفكير، التحليل والاستنتاج، قبل الأسلوب... الحداثة سلوك. اجتهاد متجدد وثوابت راسخة!

ترى هل ستنتعش المقروئية والكتاب الديني بصحة جيدة لو كُتب للقارئين بالعربية أن يكون من بين «نخبتهم» وسيط ممرر (مثيل المُعدي في فُلك، أو صاحب قربة ماء بنعل وجرس، أو «الزطاط») من طينة النرويجي «جوستان غاردر» الذي ألف **عالم صوفي** (٣) رواية ابتغاها لابنته ذات الأربع عشرة ربيعا حتى تطلع بيُسر على تاريخ الفلسفة، تياراتها وأعلامها؟ تُرجمت الرواية/ الدرس الفلسفي إلى ٥٤ لغة، واستهوت ملايين الكبار... أو يكون من بين نخبتهم أدرك صعوبة الارتقاء إلى درجة فيلسوف فبادر إلى تأليف «أجمل قصة للفلسفة» (٤). يستعرض فيها، بمنهج واضح، بانوراما شاملة لنظريات الفلاسفة الكبار من هراقليطس، وأفلاطون، وأرسطو حتى فوكو، وهابرماس، وسارتر مرورا بديكارت، وسبينوزا، وكانط، وهيغل...

وهلّا حلم القارؤون بالعربية برواية مثيل **نظرية المعلومات** (٥). تقدم في قالب شيق توالي إخفاقات فرنسا في مجال تكنولوجيا المعلومات والاتصالات. تصوروا / رن أن يُخبَر عبد الله كنون صاحب **في النبوغ المغربي** بما صار إليه النبوغ بعد أن افتُقد الوسيط الممرر، وغدت العرضانية تدك كل حدود التخصصات الموروثة، وأصبح التحول المعقد المتسارع طبيعة الحال.

هل لنا أن نحلم بهيئة «ذات الاختصاص» تقترف إصدار سلسلة «شعبية» تشمل عناوين من قبيل: «دليل المشروع النهضوي العربي... رسالة إلى ابنتي»، «الرهانات الثقافية للرقميات... دردشة مع سائق طاكسي»، «العولمة وآفاقها... أقصوصة لسعاد في المكتبة»، «التطرف الديني ورزاياه... حديث إلى بائع متجول مجاز قنوط»، «اقتصاد المعرفة في عصر الطائفية والأسْرلة»، «صعود التحالف الأمريكي الصيني... ومستقبل العرب ومن عاش بينهم».

عبد الله العروي، وربما تضايق قليلاً مما يروج كثيراً عن «مقبعه»، وصمته الخجول أو «المتعالي». يمارس «فك» العزلة التي تركه فيها غياب الوسيط الممرر، البيداغوجي الحاذق، فيقبل بطقوس «س» و«ج». أحياناً، بحضور الكاميرا، وإن عرف على شاشة التلفزيون دعم من يُتقن فنون التسويق والإشهار. بين أيدينا ثلاثة استجوابات مطولة، ولم نتوفق في التوصل إلى استجواب نشرته «الثقافة الجديدة» بداية السبعينيات، ولم نمارس الفضول لنستبق الاطلاع على الاستجواب المعدّ للنشر في هذا الكتاب.

منذ زمان استقر رأي العروي أن الإصلاح لن يكون إلا من فوق، بما يعني أن وزن النخب ضئيل مقارنة بالقصر: «كل مرة تأتّى لي أن أراه رأساً لرأس، وأن أنظر من قرب إلى أسلوب تفكيره وأخذ القرار، أخرج من اللقاء، وأنا أسأل دوماً السؤال نفسه: هل هو الذي أحدث النظام الذي نعيش فيه، وننتقده غالباً لكن ننتهي إلى القبول به؛ أو هو المغرب الثابت منذ زمان، إن كان يوجد حقاً، الذي أنتجه كأنه (الملك الراحل)، وبنفس المنسوب كنحن جميعنا، ضحية القبول والموافقة؟ إن المشاكل

التي تواجهنا منذ أزيد من أربعين سنة، والتي لا أحد من بيننا استطاع حقاً الإحاطة بها، تأخذ وجها مختلفاً حسب رؤيتنا للحسن الثاني كمجدد أو مستمِر. المفاهيم الأساسية التي نناقشها من دون توقف ـ تغيير، إصلاح، قطيعة ـ لا يكون لها ذات المحتوى في حالة هذه الفرضية أو تلك» (٦) (ص ١).

ننتقل تواً إلى الصفحة الأخيرة فنلفي آخر الأسئلة... الافتراضي: «يبدو أنكم (العروي) تقولون أن (الملك) قرر تغيير المغرب وليس تغيير المغاربة». الجواب: «هو أكد ذلك وعلَّله. سيقول المؤرخون، والأمر تبيانه يسير، إن المغرب تغير تحت ملكه. فهل تغير المغاربة؟ قليلاً أو كثيراً، وفق أو ضد مأمول الحسن الثاني؟ القول في هذا الأمر أصعب... إن أسوأ الإجحاف قد يكون اعتبار كما لو أنه لم يحكم، وكما لو أن الأسئلة المطروحة العام ١٩٦٢ تتوجب تلقي نفس الأجوبة العام ٢٠٠٠» (٦) (ص ٢٢٨).

هكذا ينتهي المتن ليكتب العروي في الصفحة الأولى من الملحق (٦) : «إن المسكوت عنه (non ـ dit) في السياسة المغربية إذن لا يتميز إلا بامتداده العريض وإرادة الدوائر الرسمية للمحافظة عليه بأي ثمن. المسكوت عنه هو بدءاً غير المعلوم. الفئة الحاكمة المغربية تتشكل غالبيتها من قانونيين ومهندسين، من رجال يَحقنون أنفسهم بالواقعية والفكر الإيجابي، وبالتالي يقبلون أسوأ «الكليشيهات» في شأن كل ما لا يمت بصلة لمجال اختصاصهم، وبالخصوص في الدين، والمجتمع، والتاريخ، وعلم النفس». ننحني إلى القيم التقليدية، ليس أننا نقدسها، بل لكوننا

نجهل الأصل، والتطور، والمعنى الدقيق. ولا نجهل كل هذا فحسب، لكن بالإضافة لا نريد معرفته حتى لا نضطر الانشغال به» (٦). أترى خال العروي المغرب الأقصى بلد النعامة، ومراكش تتباهى بالأطلس وأسوده. التي أصبحت قيد الانقراض! أم في القول سبقٌ إلى نقد «التقنوقراط» بعدما نوَّع، نسبياً، فصائلهم وروافدهم؟

طيب! لنفترض أن الفئة الحاكمة صارت هكذا مغربياً. فماذا عن القبيلة وقد سار بذكرها تاريخ المغرب إما مقاومة أو متسيبة؛ داعمة للسلطة المركزية مقابل امتيازات لأعيان القبائل، أو منتفضة ضد حكم ضعيف أنى له الاستقواء؟ في استجواب مطول سنة ٢٠١٢، وحركة ٢٠ فبراير التي ما كان العروي ليعتبرها إلا حدثاً عابراً حتى قبل خمودها المتوقع، يقول المؤرخ: «ليست القبيلة من يصنع التاريخ، بل المخزن. القبيلة سلبية. ودون حكم قيمة. أعتبر أن القبيلة لعبت دوماً دوراً في الفراغ (un rôle en creux). دور أنعته بالسلبي، بالمعنى الفلسفي للكلمة. الذي يأخذ المبادرات هو دائماً المخزن. المخزن هو الذي ينظم «الحركات»، وتكتفي القبائل برد الفعل. والمحصلة ليس مما يُعتبر كأن لم تحدث عندنا لا ثورة ثقافية ولا ثورة علمية» (٢) (ص ١٠).

لحظة! نخلط العام بالخاص بعد أن صار «الفيسبوك» مجالاً بينيا يستعصي على هابرماس تصنيفه، وتوصيف آلياته وسيروراته التي تشكل الرأي العام «الافتراضي»، المتحول، أحياناً، إلى حراك «فيزيقي»؛ أو نجاح انتخابي لأمريكي من أصول أفريقية سرعان ما أسقط (بفتح وضم الهمزة) الحسين من إسمه الثلاثي؛ أو تشكل/

انفراط جماعات «مدنية» عابرة للحدود، ومحجوزة بسياسات هجرة متشددة ما استطاعت تيئيس المتزاحمين في مراكب مهترئة تغرق على مرمى حجر من لاميدوزا أو صقلية أو جزر الكناري، أو من حيث وصل طارق بن زياد وجنده بعد إحراق مراكب وخطبة تعالت أصوات لنفيها، بمبرر أن الأمازيغي لن يفصح لسانه رغم إغماس وغمر!

ننقر على السهم على أعلى يسار الشاشة، ونعود إلى استسماحكم/ كن.

هو حديث من جنس «الليليات». ليلي، شيق وطويل. تمتعنا فيه بسمر مع عبدالله العروي ليلة ٤ ـ ٥ ماي ٢٠٠٠. وما سر قوة هذا التذكر؟ تاريخ، وإهداء على الصفحة الأولى من مؤلف ثقافتنا على ضوء التاريخ (٧).

الليلة، هو نقيض المقتر في الحديث. دامت الجلسة الحميمية حتى قبيل الفجر. تميزت المرحلة بتداعيات بيان محمد شفيق (البيان الأمازيغي) الذي سيتلوه خطاب الملك بأجدير، ثم تأسيس المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية وإقرار «تفيناغ» مغربية لرسم الأمازيغية «المعيارية» و«المقعدة»، فدسترة الأمازيغية، حتى غدت مؤشرات تنذر بتحول الحركة الثقافية إلى حركة سياسية يعلو تدريجياً سقف مطالبها. وإن صار في الأمر صراع هوياتي بأعلام وشارة نصر ثلاثية، إلى جانب الرباعية، صارت شارة أبو عمار الفلسطيني ضحية تناكب وتجاذب لن يخدما إلا الفرنسيين والأمريكان والمدلَّلة إسرائيل.

ولكم نبه عبد الله العروي مستبقاً في مؤلفه ديوان السياسة (٨) : «كاذب أو منافق من يدعي أنه يقف من مسألة الأمازيغية موقف المتفرج اللاهي أو الملاحظ المتجرد أو الباحث الموضوعي، المسألة سياسية في الأساس قبل أن تتحول إلى قضية ثقافية أو لغوية أو تاريخية أخلاقية، سلاح في مسابقة بين النخب والقيادات، الدفاع عن الأمازيغية مسألة كرامة؟ مسألة لغة؟ مسألة ثقافة؟ مسألة أرض؟ الدعوة قابلة لكل التلوينات. قد تتطور من مطلب إلى آخر مستلهمة هذه التجربة التاريخية أو تلك» (ص ٥٣).

تلك الجلسة! الليلة قمراء. كان العروي حاسم الرأي والموقف، واضح التبيين. استذكر المولى سليمان، وقبائل الأمازيغ التي ثمنت أصوله الشريفة. وما كان للغلو في التثمين من أثر في علاقة السلطان بالرعية، وولّد بعض «التقاليد المرعية» لم تخطر على بال السلاطين العثمانيين الذين فرضوا طقوساً أخرى في مجالسهم.

أيضا، تميزت المرحلة بالميثاق الوطني للتربية والتكوين الذي أنجزته اللجنة الخاصة بالتربية والتكوين. سألناه وهو القائل لاحقاً (٨): «العلم هو الحقيقة المتقاسمة ثقافياً، السياسة هي الحقيقة المتقاسمة اجتماعياً، أما الحقيقة الفردية فهي معروضة (موهوبة) على الآخر، لكن ليس عليها، مبدئياً، أن تكون متقاسمة. سموه كما تشاؤون، لكن هذا التمييز بين الأنساق الثلاثة للحقيقة، إن بحثتم عنه ستجدونه عند أكبر العقلانيين» (ص ١٢٥) «...ألم يستحضرك الملك لرأي؟». «... طُلبت للاستشارة. وفصَّلت بصدد تنزيل شعار

«تكافؤ الفرص». قلت للملك أن التكافؤ يجب ألا يقتصر على مرحلة الدراسة لنيل الشهادة. التكافؤ يجب أن يشمل فرص الشغل ولو في مقاولة يملكها الأب أو العم. هكذا أرى تحديث المقاولة المواطنة وتأهيلها للمنافسة. ولم يكن للقاء ما بعده».

ونحن في السيارة إلى الفندق، خاطبنا عبد الله العروي وقد استعادته حالة الصمت الصموت: «أستاذ، أي ساعة أعود هذا الصباح لتوديعكم؟» «...شكراً. مؤسستك لن تكون إلا محتاجة. سأتكلف بمصاريف الإقامة. تقبل هديتي مقابل دعوتك. واعتذر باسمي للحضور الذي لبث خارج المدرج. وشكراً للسماء التي لم تمطر.» في تلك الساعة كانت أزيد من ١٤٠٠ نسخة من مؤلفات العروي الدسمة صاحب «الشعبية» رافق الندوة بعرض تجاري عوضه عن طول ركود تشتَّتتْ بين غفساي، وتاونات، وصفرو، والبهاليل، وإيموزار ومولاي يعقوب، وسيدي حرازم، وأزرو، وعين عائشة، وتاوجطاط... مما:

أولاً: يسائل خطابات ضعف المقروئية والمظلومية.

وثانياً: يستوجب لفت الانتباه إلى الطلب الثقافي في القرى الكبيرة خارج الحواضر، النائمة على عروشها تلفها أحزمة البؤس، بدءا من العاصمة العلمية حتى عاصمة المرابطين التي بناها السلطان تنفيذا لمطامح زينب النفزاوية، زوجة ومستشارة. دارت الأيام فغدا مدفن الباني مرتع المدفوعين إلى دوائر التهميش المتسعة. وحقَّ: «لا يغرنك بطيب العيش مقام...».

النصوص أجناس ومحتويات. والتاريخ كشاف يدعمه النقد

العالِم المتيقظ. يفرزُ النص «الأثر» من بين أسفار ترتضي مجرد العبور. وبين هذا وتلك نصوص تتنوع أهميتها واستدامة وقعها. نصوص قليلة تخترق الأزمنة والأمكنة، ونصوص كثيرة زائلة إثر نسيان. والأكثر لفتاً للسؤال نصوص من نوعين:

ـ المؤلفات التي لا تخال نفسها، لحظة ولادتها، باقية فتكسب صفة المرجعية. ألّف «ألبيرت ميمي»، التونسي اليهودي المتنور، «صورة المستعمِر. صورة المستعمر» كمجرد محاولة لفهم هويته المزدوجة المشوَّشة. المستعمر يراه في منزلة بين المنزلتين: العربي التونسي المسلم، والمسيحي الأوروبي الفرنسي، فصار المؤلَّف مميزاً لعصر، بل أيقونة لمقاومي الاستعمار في عديد الأمصار والأقطار.

ـ والمؤلفات التي لا ينتبه إليها معاصروها. تنسى لفترة كما تُنسى مجاري الروافد في الصحراء، حين تشح السماء. تصير مدفونة تحت الرمال المتحركة حتى تسترد جريانها نحو الوادي بعد هدير رعد غير عقيم. هكذا، يحدث شيء ما! يُنفض الغبار عن الغلاف، تُطرد الأرضة. تتورد الأوراق الرطبة بعد اصفرار. ينتهي التعامي. تنقشع الغشاوة، يدرك الخلَف قيمة النص. يعود الاعتبار، ويستمر التقدير حتى حين من الدهر.

يتولد الاستمرار إما عن:

ـ طبيعة الاستنتاجات الاستشرافية وهي غير التنبؤات الاعتباطية أو الإسقاطات المهزوزة التي تتولد عن خيال علمي جامح أو عن تبخيس حركية المجتمعات وإرادة بعض الشعوب.

ـ أو صلابة منهجية الرصد والتشريح، التفكيك وإعادة التركيب. والصلابة من ذكاء قراءة المعقد وحدس العلائقية، ثم الاستنتاج المفتوح دون إطلاقية. المنهجية صلب الفكر العقلاني القابل بالثابت والمتحول، وبالنسبية، وبالقدر اللازم من التواضع.

ماذا تبقى من فكر باشلار وابن خلدون، هيغل وماركس، هابرماس وبورديو، مارشال ماك لوهان وماركوز، سوى عناصر من صلب المنهجية. الاستنتاجات المحكومة بالسياق ومستوى تطور العلوم تفقد سريعا راهنيتها. تبقى «روح» المنهج لوضع اليد على عناصر مهيكلة، مدامك ومنظومية. شبكة للقراءة يسعفها المجهر (الميكروسكوب) والتلسكوب (منظار عن بعد).

السلوك السوي لكل من رغب في الفهم يفرض البحث الفطن عن سند تبينت رصانة منهجه، وحصافة رأيه، وتكامل أدوات عمله الناجعة. هكذا وجد الراغب نفسه يعود إلى عبد الله العروي ومؤلفه «ثقافتنا على ضوء التاريخ» (٧).

قصدُ صاحبنا ليس استيهام الاستنتساخ والإسقاط الاعتباطي المستسهل للتحولات التي لحقت بالعالم منذ تاريخ صدور المؤلف سنة ١٩٩٧. والقصد ليس النقد، لاعتبارين إثنين:

ـ **أولهما**، إقرار المتأمل بكونه في المرحلة الأولى للتعلم؛ وإنْ لم ينزه مفكراً عن المساءلة فما اعتبر نفسه مؤهلاً، معرفياً وحدسياً، لنقد فكر ومنهج عبد الله العروي.

ـ **والثاني**؛ رغم الدلالات الأكاديمية للفظة «نقد»، تستمر إمالةُ معانيها إلى البحث عن النواقص والعيوب، والتغاضي عن النفيس.

والإمالة مترسبة داخل فضاء عربي يتوزع، إلا لماماً، بين مديح الإخوانيات وتصيد المجهري من غير المكتمل. ولو اقتضى التصيد سخْل الأصلع جرا لشعره، أو خلط الإيديولوجيا بالمنهج. والأولى تحمل معاني مختلفة (٩).

فهلّا جرب المتأمل ما اعتقده السلوك السوي لمساءلة منسوب «ضوء التاريخ» للعروي في إنارة مشهدنا الثقافي بعدما اقتحمته الرقميات اقتحاماً، ولن يهدأ لها بال حتى... المتأمل لا يجهل أن القراءة العادلة ـ أما الموضوعية فمجرد فكرة تتوهم التجسد مكتملة ـ تبدأ بموْقَعة المتن في سياقه كوقائع وتمظهرات. فلا تمحقه حقه في الانتساب إلى زمنه، وحقله المعرفي الأصل. ولا تحمّله استيهامات الأثر الرجعي.

كتب العروي «ما بدا لي دائماً خطيراً... هو إدماج اللاعقلاني في موضوع، بطبيعته أو نتيجة اتفاق أو نفعية مؤكدة، يجب أن يبقى تحت علامة العقلانية... يبقى للاعقلانية المجال الواسع للتجربة الفردية، الفن، الأدب، الدين» (١٠) (ص ١٢٥). ويضيف: «الحقيقة الموضوعية هي حقيقة اتفاق أو مبادلة، تسمح لنا بالعيش جميعاً» (ص ١٢٨).

ابن خلدون ليس مسؤولا عن غياب الطابعة ثلاثية الأبعاد بالألوان، ولا ابن النفيس عن غياب التصوير بالرنين المغناطيسي، ولا معروف الرصافي عن تغييب القطار الكهربائي! الفكر، مهما أبدع واستشرف فاستبق، محكوم، في كثير من منطلقاته وآليات اشتغاله ومدى استنتاجه، بزمنه. يقول العروي (٢): «بدءاً ولرفع

كل لبس، أؤكد أن لو طلب مني اليوم أن أكتب تاريخاً للمغرب (Maghreb) فلن أكتب. سأكتفي بتاريخ المغرب (Maroc) مُقدراً أن تاريخ البلدان الأخرى يكتبها مواطنوها. بكل تأكيد لن أألف كتاباً أتكلم فيه بإسم الجزائريين، التونسيين أو آخرين، ولو تحت غطاء الحياد العلمي» (ص ٥).

ونسأل: «هل ما زال يأجوج ومأجوج الأمس هم نفسهم اليوم؟». بخصوص هذا القوم، الذي كاد يجمع المؤرخون أنهم عاشوا وسط إفريقيا وسبقوا إلى استعمال الحديد، نقل العروي على لسان جيرار: «تعرفين قصة يأجوج ومأجوج، عبرة لم نتأملها. كان علينا أن نبحث عن السد ونتركه حيث هو. نرمّمه، نجدده، نقويه، نضع عليه من يراقبه. فإذا بنا نفعل العكس. تركناه يتهدم وسمينا إهمالنا فتحاً أو انفتاحاً ثم اختصرنا المسافات بكل الوسائل الشيطانية، على وجه الأرض، تحت الماء، في الهواء، ولما انتهينا من كل هذا قررنا أن نشيِّد سداً من جهتنا. أو ليست هذه حماقة؟» (١١) (ص ٢١٧).

هل أسس عبد الله العروي منهجاً وقد أصبحت العلوم الإنسانية محل تمييز سلبي، مفتقرة إلى مؤسسين جدد يسطرون إطارات كبرى، منهجية وموضوعاتية، تتطابق ومتطلبات المعقد/ الفوضى/ التشبيك/ التسارع/ التحول/ اللايقين/ القلق الوجودي والروحي/ الهشاشة الفردية والمجتمعية؟ سؤال مفتوح، لا شك أن الدراسات المتضمنة في هذا العدد من النهضة، حبلى بما يضيء بعض زواياه.

عبد الله العروي مفكر ومؤرخ وأديب. الأدب هواية مغلفة بالذاتية والأحاسيس والخيال واللغة. التاريخ منهجية، حفر ونحت، إضاءة وملء بياضات بعد حين من الدهر، قراءة واستقراء لوثائق وأحداث خارج الذات بهدف إعادة التركيب وإضفاء المعنى. الفكر منطق، ثقافة موسوعية ووعي مرهف، خيمياء فوارة في اختمار، استشكال وتفكيك وإعادة بناء، إحداث الشروخ وتعويض لبنات لرص منظومية متحولة. الفكر إما متخصص يحفر، أو عرضاني يمتد في كل المناحي. ويحصل أن يخترق النسق والعصور والمجتمعات والثقافات المحلية وحتى القومية... نحو مقارعة الكوني المعقد.

سؤالنا المحور: ما مدى (أو منسوب) صلاحية ونجاعة منهجية عبد الله العروي لاستقراء التحولات الثقافية السائرة في التشكل داخل «عصر المعلومات» الممهور بتصاعد اقتصاد المعرفة، وتمدد العالم السيبرياني أو الافتراضي؟ أحصيت أزيد من عشر ترجمات عربية لـ «الهيبرتكست» (١٢). الترجمة قضية من حزمة قضايا مطروحة على العلوم الإنسانية «العربية» في العهد الرقمي المبشر بالتحرر من إكراهات الزمكان، ورقابة الدولة، وبسيادة الفرد بهوية رقمية تخلخل شروط المواطنة المتعارف عليها.

بالطبع، أشار العروي في جملة قصيرة إلى الإعلاميات (ونحن غير متأكدين أنه قصد المعلوميات. إشكالية المصطلح العلمي العربي لا علاقة لها بذات العربية بقدر ما ترتبط بضآلة الإنتاج والتداول، وتنافر مجامع اللغة، وترهل منظومات التعليم والإعلام)، فكتب مختزلا: «إن الإعلاميات تحطم اليوم الصفات المدينية»،

ليعود سريعاً إلى «بعبع» زمانه: «إن التلفاز يفكك الفكر الجماعي المديني ويدفع الناس إلى الانكماش على حياتهم العائلية، يشجع الذهنية الترفيهية على حساب الذهنية الإنتاجية» (٧) (ص ١٤٥).

قول فيه نظر. وقتئذ لم يكن العروي يتوقع أن الآتي أعظم. أتى زمن التدفقات صوتاً وصورة وبيانات. تدفقات غير واضحة المصادر. لا تهدأ، ولا تحتاج إلى إقامة تحت سقف. ولا إلى آلة للتحكم عن بعد كرمز لتراتبية السلطة داخل الجماعة أو العائلة. لا تحتاج إلى وقت خاص للتسمر أمام الشاشة الثابتة. لم يسلم التلفزيون من مثالب فصّل فيها مثقفون، ومفكرون، وعلماء اجتماع ونفس. وبالرغم من المثالب توجب الاعتراف، ولو بأثر رجعي، أن التلفزيون زمن حضوره شاشة واحدة في البيت، أو المقهى، أو المقصف، كان نسبياً بريئاً من تذرر «الجمهور»، وتشظي الرأي العام، والتعدد اللامحصور لمواضيع «الاهتمام» الفوارة في لحظيتها.

وبالتالي، كان التلفزيون بريئا من الفردنة التي حلت بحلول تنوع الشاشات الرحل: من الحاسوب اللوحي، الهاتف الجوال، النظارات وساعات المعصم... في انتظار الشاشة القابلة للارتداء تتحمل الطي بعد الغسل. الشاشات الرحل ولُعب الفيديو وحدت الصغار والكبار. تُعدِم الجمعي وتمجد الاستقلالية حتى استحالة كل مراقبة كانت لولي الأمر، أو للمجتمع، أو للدولة و«أجهزتها الإيديولوجية».

صار للحرية تمثلات وسلوكات وتمظهرات غير مألوفة. لم تعد الثقافة ثنائية: ثقافة رسمية/ ثقافة مضادة. مما جعل المعترك

الثقافي، الصراع حول الرمزي والقيمي، يتجاوز حدود المجتمع المحلي والدولة الوطنية فتنكمش أدوار فضاءات التنشئة الاجتماعية الموروثة. ويقتحم المعترك فاعلون جامحون جدد: مقاولات في أوضاع شبه احتكارية في مجال الرقميات (إعلام، صناعات ثقافية، محتويات رقمية للتسلية والترفيه) غايتهم الأساس الربحية عبر الترويج لاستهلاك منتوجات مادية ولامادية تتجدد سريعاً دوراتها الإنتاجية الاستهلاكية.

كتب العروي: «وسائل التحكم في الغير متنوعة، بعضها واضح فج وبعضها خفي ذكي. انتهى عهد الاستعمار المباشر وبدأ عهد الإمبريالية. طبعاً قوى الاستعمار تبني على شيء موجود. لو وظفت شيئاً موهوماً لانفضح أمرها في الحين. توجد تناقضات موضوعية بين الجماعات البشرية، إلا أن الحيلة هي صبغها بكيفية تستحكم معها تلك التناقضات في أفئدة الناس حتى تعود غير قابلة للحل» (٨) (ص ١٥٨).

إلى كل الأشياء التي كانت موجودة انضافت الفضائيات الرقمية والشابكة، الشبكات «الاجتماعية» والتغريدات، ومحركات البحث «الموجهة» بِاسم الخوارزميات «المحايدة». يحكم الأمريكان في منظومة الإنتاج والتوزيع والتشبيك اللامادية والمادية بعدما خضعت فئات من نخبهم لفرقعات خطاب «صدام الحضارات» حتى فاه رئيس غزا تخوم آسيا بـ «الحروب الصليبية»! حبذا لو حيّنت أستاذ عبد الله العروي حديثك في شجون «الثقافة» العربية وقد استبد بها النكوص والطائفية أو ما بعد حداثة معلقة من أرجلها في الهواء، بل تتلاعب بها الذاريات بعدما حلت النائبات

بعد الرزايا! وقد سبق في شؤوننا العامة مسلك من يظن أننا قد عرفنا معارك عصر الأنوار. لم نعرف عهد أنوار في الماضي ولا يمكن بحال أن نختصر الطريق إلى الحرية الفكرية من دون أن نخوض مثل هذه المعارك. ومن منا يقول إن المعركة الثقافية أسهل من المعركة السياسية» (٩) (ص ١٦٨).

ما كان لعاقل أن ينفي أمرين إثنين:

أولاً: لا تأثير لعالِم منفصم عن واقع أمته، مخطئ في إدراك حاجاتها، أو متلاهٍ عن متغيراتها الاجتماعية والثقافية والروحية. وسيكون العالِم العربي محموداً، إن اقترح، بعد تبين، مسالك لاستعادة أهله لبعض العقل. علّ العرب يسيرون بعد طول سبات إلى الاستدراك. هم أعرضوا عن العقل فتوغلوا بين بؤس وحرمان، تبعية و«لادولة». والدليل؟ توضيح الواضحات من المفضحات.

ثانياً: تُوفر الرقميات وسائل وتطبيقات للوصول إلى المعلومات التي تشوبها عشوائية المصادر وتفاوت مستويات الثقة. هذا التيسر من شأنه، مبدئياً، أن يشكل منصة انطلاق لإغناء الثقافة العربية، وتقوية إشعاعها، وتعزيز منظوريتها وانفتاحها وتفاعلها أخذاً وعطاء. بيت القصيد هو ورود عبارة «من شأنه» في السياق!

جُلُّ المتن العربي، ربما انسياقاً لرغبة لا واعية للقارئ العربي أو تبادل «منافع» بين المرسل المسترخي والمتلقي الغافي، يبقى منغلقاً. لا يجترئ على المستجد من الاستشكال والبحث والمساءلة والتساؤل بخصوص قضايا مركَّبة تتوجب مواءمة المقاربات والاجتهادات. المرسل والمتلقي العربيان وفيان لاجترار

المسكوك والواثق الإطلاقي. السؤال عدوه الإثنان. اللهم إذا تعلق الأمر بالتراثوي أو ما بعد الدنيوي، علما أن «معرفة الماضي لا تتيح استباق المستقبل، بل فقط ربما إدراك الراهن بشكل أفضل» (٢) (ص.١).

«التقليد (أو التقليدانية)، وهو في الواقع نوع من التعليق غير المزامن (déphasé) بخصوص واقع يسري واقع لا يُرى أو مرفوض بعنف، لا يسمح بالاندماج كلياً في الحداثة» (٩) (ص ١٢٦). ويضيف العروي: «خلال فترة طويلة عرضت أفكاري في شكل أسئلة ـ أجوبة. وتبين لي أن القارئ عموماً، وخاصة عندنا، لا يلعب اللعبة: لا يدخل في المقاربة الحوارية... ما يأمله القارئ، هو الحصول على أجوبة إيجابية محسومة. إذا لم يحصل عليها، ظن في الأمر غش أو مراوغة» (١٠) (ص ١٢٣). وما في الأمر إلا تغيب المدرسة لبيداغوجية السؤال، والاكتفاء بالتلقين على أن يرسخ ثقافة السمع والطاعة، ولو إلا تمظهراتها، ويبقى التمرد كامناً حتى الانفجار من دون مشروع بديل اللهم الدولة الإيديولوجية.

عموماً، المتن العربي يتحاشى الإحراج، وإحداث السؤال، وإغناء الاستشكال. قَدرهُ، إلا لماماً إن تجاوز رقابات الذات والمؤسسة الدينية والسلطة السياسية وأعراف المجتمع المخاتل المتحايل، ألا يولِّد السؤال الحدث باستثناء التعليق والتعقيب. فهل في الأمر شيء من امتداد دفين لعصر التدوين، «النهاية» قبل «نهاية التاريخ»؟ أم انعكاس قاصر لوحدانية صرح المعتقد؟ أم استبطان لثقافة الشيخ والمريد؟ وما الحداثة إلا أسئلة تروم، جاهدة مجدة، لصنع المستقبل المفتوح بعديد مشاهد محتملة يتوجب الإسهام في

صنعها لمن سعى إلى الاستضاءة بالشمس بعد السنا حتى ينال قسطاً مستحقاً من الكرامة.

حضور السلف الصالح أيضاً يقتضي التأوين، تكريماً له. لا مجرد استذكار بأسى وحنين. فشل السلف الصالح في الذهاب عميقاً بمشروع النهضة الأولى لا ينقص من قدره النسبي ولا يعفينا من استحضار مكامن الفشل. قال العروي: «إن كل حكم على محمد علي أو لطفي السيد أو سلامة موسى يجب أن يكون في الوقت ذاته حكماً على مرحلة من مراحل تطور الغرب... كان على الذات العربية أن تمرَّ بتجارب فاشلة، في محاولاتها المتكررة إدراك نفسها عن طريق إدراك الغير، أن تغص بالمرارة والخيبة لكي تتقدم فارغة عاطلة وتحتل وحدها خشبة المسرح. محل الاستعراض؟ الدولة القومية» (ص ٦٢ ـ ٦٣).

ربما توجب على بعض النخبة، التي استصغر العروي دورها في التغيير، استبدال براديغم «الختم» بآلية «على سبيل التركيب». الآفاق جميعها تتوحد في المعقد، تشجراً وتفاعلاً، تشابكاً وتلاقحاً، وكذلك في محاولة للإقصاء لفرض «الفكر الواحد».

جليل، الحاضر في رواية **اليتيم**، يتحدث عن أسلوب عيش أبيه إحالة على البورجوازية الكومبرادورية. «جليل أنيق مؤدب، يرى هذه الأشياء المتنافرة ولا يتعجب، يبتسم لذكر البورجوازية... جليل...حوتة في الماء...أراه يصل إلى محل اجتماع المناضلين المسؤولين في جكوار تلمع في الغبش كأنها مشببة. ينزل منها ويصعد الدرج مسرعاً وكأن ضميرهُ يوبخه على التأخير. يتناول

الكلمة ليبرز مسؤولية الشباب الواعي وضرورة بناء الدولة الديمقراطية رغم كل المعاكسات والمصالح المتكتلة بأسلوب حلو مقنع ممزوج بنكت وملح» (١٤). (ص ١٦٨). فهل في جليل ما يفسر اللاحق من انزياحات فئة من اليسار القديم إلى الإسلاموي الأغلبي؟ نعيد قراءة أندريه جيد في قوله: «التاريخ رواية واقع، والرواية تاريخ متوقع»!

إلى أي حد يعقل احتمال صحة توقع، استشراف أو تنبؤ، ليس للتفاصيل، فهي عرضة للفجائية حتى العجائبية، بل، فقط، للنسق العام. ثوابته، وهي غير جامدة كل الجمود، الضلع الأكبر من المتوقع استمراريته، القيم والمعتقدات والفلسفات. وتمظهراتها تمثلات وسلوكات؟ ألن يقتضي الأمر، والتسارع والعرضانية صارا طبيعة الحاضر، منهجية منقحة ومزيدة؟ إصلاح وترميم، أم تفكيك وإعادة تركيب، أم قطيعة؟ وهل يمكن تصور البناء على ردم، بعد دك قُبة وتحطيم عمد؟

تاريخ الفكر يبين أن قلة قليلة من الجهابذة الأفذاذ توفقوا في إحداث رجات قوية مجددة توالت ارتداداتها. السائد إضافات كمية موضوعاتية، فرعية، تتراكم. ولن تجدي إضافات أمة إلا إذا تقهقرت الأمية، والأمية صارت فينا وبين ظهرانينا إلكترونية بعد أن ألفنا الموروثة، الألفبائية. قال العروي بخصوصها (٨): «للأمية أسباب عدة يعرفها المتخصصون ويغفلها الساسة والصحفيون، يقول الكثيرون عندنا إنها مقصودة... نقول ضمنياً إن الأمية حيثما عمت تنافي السياسة بالمعنى الحديث. وضع الأمية هو في الحقيقة لاسياسة، أي مناف للسياسة العقلية النظرية» (ص ٦٠) يوضح

العروي (١٠): «التعليم عندنا له هدف واحد، الوفاء؛ إنه يكمل ما يفترض أن العائلة بدأته، والزاوية» (ص ١٣١)، بعد التذكير أنه «راهنا عندنا، المؤسسة الدينية ليس لها قاعدة اقتصادية مستقلة (ضرائب، أملاك عقارية، امتيازات تجارية) كما توفر في الماضي. هي رهينة لدى الدولة وأشخاص كرماء، مغاربة أو أجانب. في هذه الشروط كل شيء رهين بالتطور الاقتصادي العام التي سيقرر إذا ما كانت هذه المؤسسة ستصير أكثر أو أقل استقلالية، أكثر أو أقل تأثيراً.» (ص ١٣١).

بالطبع، من تحدث في الأمية والمؤسسة الدينية لن يغفل القول في «استقلالية» الجامعة: «الأشخاص الذين في السلطة، كيف ما كان مستواها، ليس بوسعهم الاستمتاع المجاني بالمواجهة. هم بودهم الإصلاح مع المحافظة على مظهر الاستمرار...آملتُ، مثلاً، في استقلالية الجامعة. آملاً في تحقق مسؤولية أكثر، وحرية للفعل، وتنوع بخصوص التوظيف (حتى من خارج المغرب)... حتى تتحول الجامعة إلى فضاء للتحديث. لكن الحُكم، وقد قرر إعطاء الجامعة أقصى الاستقلالية عزَّز معسكر التقليد (بصفة إرادية أو لا، لا أعلم شيئاً في هذا!). عمليا، الحكم أعطى لهذا المعسكر التقليدي إمكانيات أكثر للفعل. والنتيجة أن الإصلاح لم يكن في مستوى الآمال. وهل لهذا نحكم على الآمال؟ بلى، ببساطة يتوجب علينا استنتاج أن الجامعة لن تكون عصرية (حداثية، حديثة) داخل مجتمع لم يقرر بوضوح أن يكون عصرياً» (١٠) (ص ١٣٣).

نذكر أن موضوعنا ليس «الثقافة الرقمية أو «ثقافة الرقميات». لكن حجم التدفقات الرقمية. معلومات ورسائل، معطيات وبيانات

صوتاً وصورة. وأيضا كثافة إنتاجها واستهلاكها، وشمولية تسللها واختراقها لمجموع أنشطة بني آدم في انتظار الجماد من آلات وشجر وحجر، محمَّلة (التدفقات) بلغة تتمرد على التقعيد وتسرف في العلامات والصور، حنيناً إلى مثيل الاتصال في مراحل البشرية الأولى. ظاهرة غدت تؤثر في الثقافة.

بأي منسوب؟ وفق أي تفاعل، اقتحام أو اختمار، تعديل أو تحول وتغيير؟ لأي أفق، وبأي معنى وغاية؟ الثقافة ماهية جيولوجية، وشبكة رموز وتمثلات، وفضاءات تنشئة، وموروث صالحه وطالحه، وأساليب عيش وإنتاج وتلقي وتبادل، تواصل ووصال. حاضر الثقافة، قبل مستقبلها، يبدو سائرا إلى تسارع التراكمات؛ سواء تلك المؤطرة والمبرمجة والمنفذة من قبل فاعلين ماليين/تكنولوجيين من مواقع شبه احتكارية، أو المتولدة من تفاعل (فوضوي؟) الأفراد بعدما تيسر اكتساب الحد الأدنى من المهارات، أو المدفوعة بحيوية إضافة إلى مجموعات افتراضية لها امتدادات في العالم الفيزيقي.

في الثقافة الشعبية قول، وفي الفولكلور قول، وفي العجائبية قول. نلتحق بعبد الله العروي ولو رافقناه خارج الإجماع. عن مراكش كتب الراوئي: «هذه روعة مراكش، نستغلها جميعاً، أجانب وأبناء البلد، لم أشعر بها أبداً وأنا في المدرسة الثانوية. كنت أشعر بانحطاط المدينة، ببؤسها وشقائها. كلما غادرتها كنت أقول في نفسي: هل عاقبها الله على إثم ارتكبه سكانها في غابر الأزمان؟ لنستغفر لها الله طالبين من قدرته تعالى أن يفجر ينابيع النفط من باب دكالة إلى الصخور لكي تعود مدينة حقاً كما كانت أيام

الناصر والمنصور. كلما سمعت كلاماً عن ألوان سوق الدباغين وحيوية جامع الفنا، ضحكت لأتناسى بريمة وأكدال» (١٥) (ص ٢٠٥ ـ ٢٠٦).

ما هي آفاق ما تبقى من تعدد لغوي وتنوع ثقافي؟ ما مستقبل منظورية ثقافات المستضعفين، الأمم والشعوب والأقليات، والإيديولوجيات، والأفكار الكبرى، والأذواق المتميزة، والإبداعات المميزة؟ وتدقيقاً، ما مستقبل التراث غير المرقمن، والرواية، والمسرح، والشعر، والسينما، والموسيقى، والفنون التشكيلية، وكذلك التقاليد والأعراف المحلية الموروثة، الثقافة الشعبية؟ ويُدفع السؤال إلى أقصاه. ما معنى الإبداع، والغد الرقمي الافتراضي يهدد الملكية الفكرية وحقوق المؤلف وينخر الهويات المحلية، ومن ثمة ما مصير معنى الثقافة؟

وإنْ ركب المتأمل موج التحولات المتلاحقة والمتشابكة للرقميات، مراكب أقصى الحذر، وتحوط من الاندهاش، واحترز من التهويل بشيراً أو نذيراً، جاز له السؤال: هل هو غد ثقافة أخرى؟ كيف؟ ولماذا؟ ما عمق التغيير وعرضانيته؟ وهل يُلحق الموج أمراً جسيماً بالبراديغمات المألوفة على تنوعها وانغراسها؟ وبأي منهج يصلح محاولة إدراك ما يقع؟ لعل قدراً من الاستشراف والاستباق، بعد الملاءمة والمواءمة، يتحقق حتى يُتلافى التيه والسحت (bricolage)، أو تصير الفجوة برزخاً بين تمثلات الأمس القريب وواقع الغد الرديف. قد يدوم المستقبل طويلاً، لكن بعد أن يُمهر بالاستعجال.

ما هي المشاهد الثقافية المحتملة: تنميط وتسليع، فراغ وهباء، استهلاك سريع دون أثر، صخب وضجيج؟ أم تعايش التنوع المتلاقح، ومنظورية عادلة بين المتعدد في سكينة، وثقافة «إنسية» مفتوحة على الرقمي المجاني، والتفاعلية المخصبة؟ الثقافة حسب هوراس (القرن الأول قبل الميلاد) هي «الشعور بأنك محمول فوق نفسك ذاتها، تنفذ إلى كنوز وتدمجها عبر خيمياء شخصية في ذاكرتنا الحية». من القول نفهم ذلك اللامادي المحصّل عليه إثر مبادرة للفرد قصد سمو بالذات والانفتاح على المشترك، وقصد إضافة شيء إليه. لكن الميكانزمات تبقى مبهمة كما هي الخيمياء التي خِيلت خلطة بخميرة سحرية تولد الذهب اللماع. راكمت البشرية منذ زمن هوراس كنوزا من العلم والمعرفة والتكنولوجيا والثورة المادية، وأغنت المشترك الذي تحدث عنه هوراس. وما زال الوضوح حول الميكانزمات لم ينجل! ورب «ضارة» نافعة حتى يستديم سحر أسرار الكون، وذلك الإنسان المعقد.

ما هي العناصر المكونة للثقافة؟ يتيسر التفكير في الجواب إن عُكس السؤال فصار: ما هي العناصر، المادية واللامادية، التي تغيب عن الإسهام في تشكل الثقافة؟ ربما كانت الإجابة أقرب إلى: «لا عنصر واحدا يتغيب!». بالطبع، العناصر يختلف منسوبها في التميز والأثر. لأن الثقافة تراكم وانتشار، ظاهر وباطن، عابر وقار على سُلم زمن يتشابك فيه الجيولوجي المديد بأقصى اللحظي... العابر ظاهرياً زمن التدفقات على الفضائيات والشبكة المرتبطة بأجهزة رقمية تتعدد تطبيقاتها حتى خلخلة الزمكان، والعلاقات الاجتماعية، والتجول في المتاحف عن بعد. الرقمي

المفتوح والتفاعلي، والإبداع الإلكتروني المتمرد على الحقوق الفكرية والأدب لأصحاب المكونات الأصل قبل رقمنتها.

ولئن كانت الثقافة في الزمن السحيق حصيلة الطبيعة والماورائية والأعراف المحلية «البدائية» والخيال والتخيل بالأساس، فهي غدت تدريجياً أقل محلية تتأثر بالتقنية وتراكم المعارف حتى الفكر والأدب، اللاهوت والفلسفة خصوصاً بعد اختراع المطبعة وتطور النقل البحري والتجارة بين الشعوب البعيدة. تطورت الموسيقى ثم المذياع، آلة التصوير ثم التلفزيون، السينما والفيديو. وغدا الراهن بالصناعات الثقافية الممهورة بتشظي المجال العام، وصعود الفردنة، ممهوراً وتمدد العالم الافتراضي سلوكات وممارسات وبالتالي تمثلات للذات والآخر، الجماعة والمجتمع والدولة، يحدث الأثر بخصوص الرؤية إلى العالم. وهذه الرؤية ليست غريبة عن الثقافة، ماهية ومعنى.

عن الصورة التي راجت، أصلية أو مفبركة، ثابتة أو متحركة، موحية أو فاضحة، دوماً موجزة في كثافة، وبالتالي أكثر وأسرع وقعاً في المخيال. سبق لبودلير، صاحب «أزهار الشر» (ولم لا «أزهار الألم»)، أن قال: «الصورة، كبيرة، وحيدة شغفي البدائي».

إلى جانب الصورة العائدة متدفقة حاملة/محمَّلة بصمة تقنيات رقمية للإنتاج والتركيب والتوليف والإرسال والتلقي والتبادل، وأيضا حمَّالة لتصورات حول تجديد أساليب التأثير في السلوكات والأذواق والتمثلات والرأي العام، ومن ثمة في «الثقافة». (إلى جانب الصورة) حلت ألعاب الفيديو كأكبر «صناعة ثقافية» وفق

مؤشر رقم المعاملات. كل هذا واللغة/ الهوية/ وعاء الفكر/ أداة اتصال وتواصل مع الآخر سائرة إلى تحولات عميقة تغير ألفبائيتها، وتذل النحو والإملاء، وتتمرد على كل الأسلوبية الموروثة، لتتحرر لدى الشباب حتى الفوضى اللغوية، أو السديم؟ تتولد هويات مفردنة عن قرب، معولمة عن بعد. فضاؤها افتراضية متحررة من عديد رقابات ثقافية، معرفية، اجتماعية. فهل يتولد عن التحرر من قديم المقتضيات حرية مواطنة، أم ضغوط أكثر استلاباً؟

«ثقافة» الرقميات، أو «ثقافة» عصر المعلومات المعولم، بأي معنى، وعناصر سابقة هي «ثقافة»؟ ما آفاقها؟ ولا يفترض إدراكها إلا بعد توفير علوم اجتماعية نفسية مؤهلة للدنو، دون سطحية أو اختزال أو أحكام مسبقة قطعية، من الإنسان والمجتمع السائرين إلى الغمر في العالم الافتراضي/ الخيلائي؟ لا مراء أن الرقميات إنجاز علمي تكنولوجي هائل وملموس. وتحولات متسارعة يسعى الأوقوياء الهيمنة بها وفيها، وإن لا تترائى إلا هاربة، يشق الإمساك بتفاصيلها واستباق فجائيتها.

شتان، مثلاً، بين أول عملية دعائية حملت وودور ويلسون إلى رئاسة الولايات المتحدة الأمريكية في عام ١٩١٦ بعدما «نجحت خلال ستة أشهر في تحويل المواطنين المسالمين إلى مواطنين تمتلكهم الهستيريا والتعطش للحرب، والرغبة في تدمير كل ما هو ألماني، وخوض حرب، وإنقاذ العالم!» (١٦) (ص ٧)؛ وبين الحملة الانتخابية لأوباما لرئاسيات ٢٠٠٨ الذي وظفت التكنولوجيا الرقمية لإبداع ممارسات فاعلة في مجال الاتصال والتواصل الانتخابي، مروراً بأثر أول مناظرة سياسة تلفزية هزمت

فيها صورة المرشح الشاب الوسيم، جون كنيدي، صورة الكهل الشاحب الذي يتصبب عرقاً تحت ضوء كاميرات غير محايدة، وتنوء ركبته المعطوبة في حرب عن حمله واقفاً من دون اعوجاج، ومروراً، كذلك، بدور الإعلام العربي في حرب الخليج والجزيرة في تموجات الحراك العربي.

ما هي مميزات الثقافة الرقمية؟ بل، هل هي موجودة؟ وما السبيل إلى رصدها حتى إثباتها أو نفيها؟ ليس قصدنا إلا التساؤل بخصوص إمكانية تمديد «ضوء التاريخ» لعبد الله العروي بعد أن أضاء الطافحة بالاجترار و«التراثوية»، والتحيز للفقه ضد الفلسفة، وبتفضيل الانغماس في عقم تضاريس وعمق غيابات «يجوز/ لا يجوز»، الحلال والحرام، الملل والنحل، تفسير التفاسير، التفاخر بالعنعنات والتباهي بعصر التدوين، فذلكات علم الكلام. ولو حضرت وسائل تكنولوجية يصر العقل العربي على التشبث بالقديم من «المقاربات»، في حين تبقى القليلة منها الساعية إلى الحداثية مكبوحة بتغييب العرضانية تغليب التخصص الأكاديمي. يفلح بمنسوب في التبئير حول قضية جزئية، ويخفق في الشمولية بما تفترضه وتفرضه عرضانية التكنولوجيا الرقمية، امتداداتها وتلاقحاتها، حتى توليد الجديد من المجالات والأشكال والسلوكات الثقافية، الفر دية والجماعية، إن لم تكن بشأن توليد «ثقافة».

الراهن طبيعته التحول المتسارع. وآفاقه، حتى الدانية، محل خطابات مزيج من الخيال العلمي، والمحتمل نسبياً، والتنبؤات التبشيرية لأنبياء جدد، قد يصدق قولهم فتصير الهوة أوسع،

والاستدراك شاق، والثقافة العربية إما هجانة أو مومياء لن يقبلها جوف هرم أو أيقونة في برية ترفرف فيها فزاعة ينقرها غراب أعور ويتظلل بها طاووس أعرج منفوش. بين الاستشراف والمستقبليات فوارق منهجية ليست موضوعنا الآن!

كثر الحديث عن الإنسان الرقمي الجديد، ومجتمع المعلومات، والأغُورا العالمية، والمعرفة الوافرة بالمجان، والذكاء المتقاسم، واقتصاد المعرفة، والمواطنة الرقمية، والذاكرة الرقمية، والتنوع الثقافي، والصناعات اللغوية، والثقافة السبريانية، والتعلم عن بعد، والجامعة الافتراضية، والمكتبات الرقمية، والسرديات الرقمية، والنضال الافتراضي، والمجتمع المدني الرقمي، وشبكات التواصل الاجتماعي، وتغريدات التابعين، وجدارات الفيسبوك المثقلة بـ «آي لايك»، والحرب اللاتناظرية، بعد حراك عربي أطرته التكنولوجيا الرقمية وافتُري على ما بعده ربيعاً، ذكَره بوتين فوصفه بـ «الشتاء». وهلّا تذكرنا، لا «شتاء ريتا الطويل»، بل معطف غوغل و«جناح المصابين بالسرطان» لسولجنستين الذي انتهى رحيله إلى عودة للوطن مهما جار حكامه، وقست رياح الصقيع على الشجر والحجر حتى!

يجوز للفيلسوف المشّاء أو الأبيقوري أن يستسهل هذه الأمور جميعها. إنْ لم يختزلها في أشكال، مستجدة، «طبيعية» للامتاع والمؤانسة داخل مجال ترابي سبق وأن ضبطت حدوده الدولة الوطنية وتشريعاتها الملزمة. وداخل فضاء عام سبق أن كان مفصولاً بداخله الحميمي الخاص عن العام العمومي، وداخل لغة وعبرها سبق أن كانت مضبوطة قواعدها.

هل، فعلاً، تولدت عن اقتحام الرقميات لكل مناحي حياة الفرد، والجماعة، والمجتمع، والدولة، ثقافة قائمة الذات؟ تختلف عن سابقاتها مميزات وخصيصيات، عمداً ومنظومية، تمثلات وقيماً، أذواقاً وسلوكات؟ وما الثقافة؟ وما مستويات الاختلاف، تجديداً أو تحولاً، ابتكاراً أو استنباتاً، أو تجدداً في استمرارية؟ هل في أمر المنظور من تعدد وتنوع التطبيقات الرقمية، حتى إحلال «عن بعد» محل القرب، وشبكة التواصل الاجتماعي محل الحي والزقاق، والمنتدى الإلكتروني محل المقر الحزبي أو الجمعوي، والمنصة الرقمية التربوية محل الفصل الدراسي، والانتماء إلى مجموعة/ات افتراضية بأقنعة / هويات متناقضة من دون شروط التحاق ومغادرة محل الانتماء إلى القبيلة أو المدينة أو الجهة أو الحزب؟

هل قراءة النص الورقي المهيكل، المتراكمة قراءاته تفسيراً وتعليقاً أو تحليلاً، والموثق محتواه وإصداره بعد تأليف وتصنيف، تختلف ذهنياً، (كيف ولماذا؟ وبأي تبعات؟)، عن قراءة النص المفتوح الترابطي، متعدد الوسائط، المتحول غير المصادق على محتوياته المتحولة في تشعب إضافات ومسالك ممتدة غير مضمون المرور منها وعبرها ثانية قبل ثالثة؟ كيف نتلافى تبخيس التحولات المهيكلة فلا نستبق الطفرة المبشر بها ولها، ولا نغالي في تثمينها فنجازف بإلغاء جدلية الثابت والمتحول؟

التكنولوجيا الرقمية سبق وأن نعتت، حتى قبل اشتداد عودها، بالموجة الثالثة (٧). لاحقاً، سعى «مانويل كاستيلس» (١٨) إلى النظر فيها كبراديغم مهيكل للمجتمع الغمازة معالمه، وارتقى بها «بونجاوو» (١٩) إلى «الفرصة» لإفريقيا حتى تستدرك كل هفواتها

التنموية (أو اللاتنموية، على الأصح). فهل تُراها تُرقّى إلى ثورة (٢٠)؟ السابقة فعلتها مطبعة غوتنبرغ، والآلة البخارية أطلقت الثانية. الرقميات، والرقمنة هي الأصل، تجمع بين كل آثار المطبعة، والمذياع وآلة التصوير، والتلفزيون، والحاسوب، وتضاعفها تلاقحاً وتخصيباً، ويقولون امتزاجاً، أو تلاحماً، أو التقاء، أو تلاقياً (convergence) مستدركين، ربما، تشوش المصطلح الفرنسي multimédia المترجم إلى «متعدد الوسائط». وفي اللفظين الفرنسي والعربي خطأ في اعتقادنا باعتبار أن الرقمنة وحدت الوسيط الحامل للرسالة متعددة الأشكال والرسم (صوت، صورة، نص مكتوب بعدما وحدتها الرقمنة فحولتها إلى متتاليات من ٠ و١) وعليه كان يتوجب الحديث عن unimédia الذي يجوز ترجمته بـ «موحد الوسائط» أو «الوسيط الموحَّد».

ما هي المرجعية الناظمة للثقافة الرقمية؟ مزيج فوار من الفردنة واللحظية، الفوضى واللايقين، التمرد والإدمان، التشكل والانفراط، الإدماج والإقصاء. وكذلك التفاعلية واللاتّزامن. وتتجلى هذه الثقافة في اللاهوية المجالية (أو الهوية اللامجالية)، وتشابك الأنساق حتى «الكوسمبولتيزم» بما يحيل إلى الدادائية حيث الاحتمالات الاعتباطية لا محدودة، تولد منتوجات وسيرورات تخرج على قبضة المتفاعلين لتنفرط بعشوائية غير قابلة للنمذجة والتنميط وفق قواعد مسبقة أو نسقية مضبوطة، بمعنى قابلة للنمذجة. كما تتمظهر الثقافة الرقمية في تمثلات وسلوكات فردانية وجمعية (فئوية أو جيلية) مستحدثة تطبع الإنسان الاتصالي (homocomunicans)، في انتظار وصول الإنسان الرقمي

(Homonumericus)، الذي لاح وفق ما لم يتصوره داروين الذي اكتفى بالبيولوجيا وعلم الإحياء.

بعيداً عن القول بالحتمية التكنولوجية، أو ممارسة التبشير الرقمي، أو النحو إلى التفسير الأحادي للملحوظ من فوران الصناعات الثقافية، أجناساً، ومضاميناً وحواملاً، وطرائق نشر وترويج واستهلاك. وبعيداً عن الاندهاش، أو الزعم بنهاية، أو الإقرار بثورة كوبرنيكية جديدة، توجَّب لحظ حدوث شيء لا يجوز استسهاله. مع كل التحفظات والاحترازات اللازمة يجوز القول إن الفكر الإنساني استند ردحاً من الزمن على الثنائيات: مادي/ لامادي، تزامن/ لاتزامن، نسق/ فوضى، الوجه/ القناع، الملكية الفردية/ الملكية المشتركة، المحلي/ الكوني، الذات/ الآخر، الفضاء الحميمي/ المجال العام، القرب/ البعد، اللحظة/ ما بعدها. أثث العقل البشري، تدريجياً، الفراغات بين الضدين، وتأهَّل عقلُ البعض لامتلاك مفاهيم وأدوات تُمكنه من فصل بمنسوب بين دالتين متعددتي الخانات تربطها علائقية محددة المدخلات والمخرجات حتى تأتى التصنيف بجداول، وسهام، ونظم ومصفوفات القراءة والاستقراء، إلا لماماً لماماً. كان الذكر فحلاً والأنثى طريدة أو غنيمة، قبل الفيسبوك الذي وفر التواجد بأزيد من ٢٠ صنف بين النوعين، «الجندرة» الثنائية غدت متجاوزة، لا تطابق ما بعد الحداثة الرقمية.

حلت الرقميات والشبكة، التدفقات والرسائل القصيرة والتغريدات، الوسائل الرحل للارتباط والولوج، المنتديات والمدونات والشبكات الاجتماعية، الوسائطية المتعددة والنص

المتشعب والتفاعلي المفتوح، الموسوعات التشاركية والسياحة الثقافية الافتراضية، تقنيات يسيرة لتوضيب الصوت وتركيب الصورة الثابتة والمتحركة حتى غدت «ليس من رأى كمن سمع» محل تفكه. تتشكل جماعات بهويات وأقنعة، خارج الزمكان المرتبط بالخصوصية الهوياتية ثقافة، ولغة، وأعرافاً، وأساليب عيش، وعلاقات اجتماعية عن قرب وسبق تعارف أو انتماء بشروط. كما تنفرط من دون تكلفة باعتبار غياب العصبية الخلدونية والمشروع المشترك الراص. غدت قواعد المصادقة والتآلف والانتماء وفك الارتباط والاعتراف سلوكات غير لازمة ولا ملزمة. وفي ظاهرة الإبحار الاعتباطي والرسوّ العابر سمات كثر لـ «المأوى الإسباني»! البحث فيه عن معنى شبيه بلعبة تركيب لعبة «البوزل» (puzzle).

حلت الصدفة المطلقة بخصوص تشكل وبروز علامات ثقافية دالة ومهيكلة، محل الصدفة النسبية التي مهرت الثقافة ما قبل الرقمية. الفعل الإبداعي صار مفتوحاً على كل الإسهامات الجزئية مجهولة المصدر، تلغي أسس الملكية الفكرية والثقافية، والحقوق المادية والاعتبارية لصاحب الأصل. لا شكل نهائي قار لـ «العمل» الثقافي الإبداعي، ولا أعلام معترف بتميزهم، ولا «مدارس». الفضاء المفتوح المتحرك حتى هلامية الفوضى والطيش، وعدْم الفرد في فضاء الفردانية، بل صارت «الحرية» تنتج عكسها. والأقوياء مجدون في إخضاع ما لا يقبله منطق إلى النظام «الدولي» للبراءة الصناعية والملكية «الفكرية»!

إكراهات الهوية الزمكانية والاستمرارية ألغاها العالم الافتراضي الموسوم «بالانفتاح» اللامحدود والمرافق بتكاثر جزر/

مجموعات «كنيسية» مغلقة، طاردة ومقصية للاختلاف والتعدد فبالأحرى التداول. وهل من إمكان للتوثيق المنظم، الفارز للأجناس والمحتويات الثقافية الرقمية؟ في أمر التوثيق ضرورة تحيين للمعنى والآليات والقصد. التوثيق ذاكرة وتوريث، واستمرارية للتراكم تحت ضوء التاريخ، وبداخل دينامية المجتمع/عات محمولة بتقدم العلم ونضج المناهج وتزاوج المصادقة والفرز والكشف، التبئير والشمولية حتى إعادة الصوغ والتركيب.

الشبكة ذاكرة غير قابلة للمحو ولم يهبها خالقها النسيان. فهل تغدو قابلة للترشيح والتصنيف والفهرسة (انتفاء البنَّاء وتوفيره مكتبة مفتوحة ومتحفاً منظماً للخلف)؟ الذاكرة استرجاع. ولا يجدي الاسترجاع إلا إذا كان مؤطراً بمشروع يتملك الأفق، والمنهج، وأدوات إعادة القراءة للاستقراء وبناء المعنى.

على كلٍّ من قدَّر منهجية العروي ومراميه غير المغتربة عن فهم الواقع، ترسبات ودينامية، سعياً إلى إدخال الأمة في التاريخ، أن يستعجل السؤال بخصوص ما يحدث، حثيثاً، متشعباً، مؤثراً خارج الفكر والعلم والثقافة والتعليم والإعلام في بلاد العرب. عرب تمنعوا عن استيراد المطبعة حتى حملتها إلى القاهرة جنود نابوليون الغازية، فكان من نصيب العرب ما لا يحتاج حتى إلا ذكر بالأحرى تفصيل.

لن تكون الثقافة العربية مجرد تكلسات تاريخ خلَّفه قلة قليلة من المنجزين، والكثر من المبدين اكتفوا باجترار التعليق في هوامش وحواشي النكوصي المعادي للعقل والممانع للاجتهاد.

نعتبر ألَّا محاشة إن لم نأت بما يدلل قطعياً على ما افترضناه مسبقاً من دوام صلاحية «ضوء العروي» لإنارة عتمات الراهن الثقافي عربياً. شفيعنا كون النبأ اليقين بالحجة الدامغة يخرج عن اختصاصنا الأكاديمي. العلم بدقائق الأمور، أسسها وعلائقيتها، ضروري للإفتاء حتى في الثقافة. تلك التي لم تحين معاجم لغة الضاد تعاريفها رغم مكابرة مجامع اللغة العربية التي تكاثرت حيث لا يجب التكاثر الذي يؤدي إلى بوار بعد شقاق.

مبررُ تخلفنا عن إثبات فرضيتنا بدليل موجود، بعد الاندساس، داخل بياضات قول ديدرو: «أحكم على الإنسان من أسئلته، لا من أجوبته». الهوية العربية وفق المتن الموروث عمد خمس: الإسلام، اللغة، التاريخ، الثقافة، والجوار. صار الإسلام إلى ما صار به إليه حماة الطائفية، والضالعون في الأصولية، والحالمون بأممية إسلامية تلغي باراديغم العروبة. وصارت اللغة إلى اضمحلال وقد تلحق بها الرقميات أشد الأضرار بعدما تظافرت عوامل مهددة شتى: التلكؤ في حوسبتها، هزالة المحتوى الرقمي العربي الجاذب الاهتمام، ضعف الترجمة منها وإليها، تراجع في عقر دارها سواء تعلق الأمر بقيمتها المضافة التربوية التعليمية أو التواصلية الاجتماعية، تجاوز الشباب المرتبط بالشبكة والهواتف المحمولة لكل قواعد اللغة رسماً ونحواً، صرفاً وبنية وأسلوباً. والعنصران الثالث والرابع: التاريخ والثقافة؟

بينت أحداث ما بعد الحراك أن الأمور لم تتغير إيجابيا بمعنى تجذر الانتماء إلى الدولة القطرية (وعديد من الكيانات ما أوجدت حدودها وعشائرها الحاكمة إلا اتفاقية سايس ـ بيكو،

وبعضها ما استمر في الوجود الهش إلا نتيجة التوافق التلفيقي المبني على المحاصصة الطائفية التي فصل فيها المستعمر) منذ أن بوأ ابن خلدون العصبية ذلك المقام في حياة «المجتمعات» القبلية العربية. هي القبلية عادت إلى ليبيا واليمن كأن الدولة المركزية ما سبق أن كانت، والأقليات الأمازيغية في الجزائر والمغرب باتت تتحول بمنسوب من حركات ثقافية إلى حركات سياسية، وغدا الشيعة في عمان والبحرين والسعودية والعراق عيونهم على قوى برانية، بالإضافة طبعاً إلى الأكراد الذين صارت لهم أزيد من ثلاثين تمثيلية ديبلوماسية (منها الكويتية) في عاصمتهم إربيل!

ولا يأس بل حتى خشية على المشروع النهضوي العربي! أدرك أصحابه أن المصالح المشتركة، المؤسسة على مكاسب ملموسة قابلة للتحقق المتدرج، قد تغدو أكثر إقناعا لشباب دعروا حتى هاموا بعدما تعطلت المصاعد الاجتماعية داخل الدول القطرية الفاسدة المفسدة، ووسط الفئات التي اكتوت بالاستبداد، والإذلال، وشظف العيش الناتج عن فشل النماذج التنموية المستنسخة مع تطعيمها بكل التشوهات المحلية. حقا، أوروبا بنيت من مدخل الفحم الحجري والصلب وتوسعت بتؤدة رغم كل حروب الماضي، وتنوع اللغات، واختلاف الثقافات، وتفاوت الاقتصاديات، واختلاف المسارات التاريخية. إنها العقلانية التي تبني المشروع أفقا، ومصلحة مشتركة، وقطباً وازناً. وتبقى، إن كان في بقائها إضافة ترص وتوسع، العاطفة الممهورة بالمشترك من الماضي رافداً ثانوياً.

يقول العروي وقد تخلص منذ عقود من «التلقائية»: «بالنسبة

إلي وبكل صدق، المغرب (le Maghreb) جد بعيد. لا أريد أن يعيدني أحد إلى حلول أعتبرها، ليس فقط متجاوزة، بل غير قابلة للتطبيق... يجب البدء بمعالجة المشاكل التجارية والاقتصادية... لا أقصد حرية تنقل الأشخاص بل فقط حرية المبادلات التجارية. وأيضاً، يمكن التفكير في منظمات حكومية مشتركة عبر غرف التجارة، والفلاحة، والصناعة.. أو أيضاً النقابات، أو مكتب مغاربي للشغل. المشكل هو أينما حصل الحديث عن المغرب (le Maghreb) يتوجه التفكير إلى برلمان مشترك، وانتخابات مشتركة. وكل هذا، اليوم، خارج المنال» (٢) (ص ١٣). ويضيف: «ليست الملكية (هي التي تعيق التحول الذي أرتئيه) بل هي النخب التي تختلف جداً من بلد لآخر» (ص ١٣).

ويُسأل في النوائب ذو صواب «كيف يرى المؤرخ «الديمقراطية الدستورية الحقة» التي يتوجب عليها حماية حركة التحديث ضد القوى التقليدية والمحافظة» (٢) (ص ١٢)؟ يرد العروي: «فيما يخص المغرب، بالطبع أنا متشبث بضلعه الملكي. النظام الأمثل بالنسبة لي بنية برأسين، حيث يتم الفصل بين الديني والسياسي. الملك يتكلف بالقضايا الدينية حتى لا تصير إلى أحد آخر. في تصوري الأمثل، للملك الشرعية لمعالجة القضايا الدينية والجهوية، تلك التي تعني هوية المغاربة. وأقترح أن تكون غرفة المستشارين كلها من اختصاص الملك، معينة من طرفه. تتكلف بالقضايا الدينية والجهوية، ويترأسها ولي العهد. في هذا النظام يُعوَّض المستشارون الخاصون للملك بهذه الغرفة التي تكون مناقشاتها عمومية. هذا التصور سيعطي أيضاً سلطا أكثر لمجلس

النواب الذي يناقش كل شيء، ما عدا القضايا الدينية والجهوية» (٢) (ص ١٢ ـ ١٣).

هل يجوز الطعن الخفيف، دون رمي الوليد مع ماء غسليه، في مأثور القول: «لا مستقبل دون ماضي»؟ قصد الطعن أن في القول «بوجوب الاهتمام بالذاكرة شرط ضروري للسعي إلى الأفضل» وجهة نظر! حالة الولايات المتحدة الأمريكية وأستراليا جديرتان بالتأمل. بالطبع، استُحضرت بعض حمولات البيض البروتستانت، وما زال إسم الله مطبوعاً على الدولار الأمريكي، ووارداً في الدعاء بطول العمر لرمز الكومنويلث (le bien commun). ومع ذلك تبدو المقولة أعلاه، وقد ربطت بإطلاقية بين المتاليين على سلم الزمن، هشة. تزداد هشاشتها حين يتولد عن ضرورة الربط وشرطيته غلو في الاهتمام بالتراث من الفقه وعلم الكلام، وموقعة الجمل والغزالي وابن تيمية، واستحضاره مرْكزاً في كل محاولة تفكير بخصوص الغد، مقابل استسهال الغائية والمجايلة، الاستشراف والمستقبليات.

لن ينكر أحد أن الهوية العربية إحدى دعامات المشروع النهضوي العربي. والهوية العربية، غير اللاغية للهويات الفرعية الحوامة، تتغذى من اللغة والتاريخ اللذين تولدا عبر سيرورة زمنية. لكن الأمة التي لا تجد ما تؤسس به للمستقبل سوى عناصر موروثة من الماضي، بل ونفر كبير من بينها لا يتغيى سوى التماثل مع دولة مفترض وجودها في السحيق من القدم، لن تكون إلا أمة عاجزة فاشلة.

هذا ما يهتدي إليه عقل الشاهد. هل العقل مرادف الكلية؟ يقول عبد الله العروي (١٠) «إن هذه التاريخانية المنهجية هي التي عندما يتعلق الأمر بالعلوم الإنسانية (التاريخ، السوسيولوجيا، الأنتروبولوجيا، اللسانيات...) تسمح لنا أن نكون موضوعيين، والهروب من الذاتية «والفانتزيا»... إننا صادقون، نزهاء، موضوعيون ليس لأننا نقرر ذلك (ظاهرة نفسية)، بل لأن المنهج يفرض علينا ذلك». ويضيف العروي: بـ «مع التجربة، والانضباط، يتعلم الإنسان الإنصات إلى الموضوع (الشيء) أيا كان، ذاته، العائلة، الأمة، الخصم. الشهادة، في هذه الشروط، مسألة نزاهة» (١٠) (ص ١٢٤). وهل في أمر الشهادة حقيقة؟ بل، ما هي الحقيقة؟ «لم أقل أبدا أن العقل كلية تقصي كلما ليس هو ذاتها. ومن ناحية أخرى فإني أستعمل لفظة العقلانية، التي تدمج تدخل الإنسان كما تشير إلى ذلك اللفظة العربية «عقل». لقد وضحت مراراً كثيرة أن مجال العقلانية محدد (العلوم الطبيعية، السياسة، والتاريخ كخديم السياسة). لكن التجربة الإنسانية لا تقف عند هذا الحد: يبقى مجال واسع حيث لا تلعب العقلانية دوراً رئيسياً، أو تلعب دوراً ثانوياً» (١٠) (ص ١٢٥).

ألم يكن عبد الله العروي، بتقسيمه هذا، مجحفاً في حق التراثوية، والأصولية، والخرافة التي تزعم الاستئثار بلاعقلانية الثقافة العربية؟ لسنا في محل حاكم، وما صرنا ندري قوام العدل بعد أن اختلطت كل الطائفيات تسعى إلى تذرر الخارطة العربية الذي رُسمت، قصداً، هشة منذ اتفاقيات «سايس بيكو» والجزيرة الخضراء، والقرار «الأممي» للتقسيم العام ١٩٤٨، وخروج الإنجليز

من الخليج. وما النحر المجنون إلا انتحاراً وإن توهم البعض تفضُّل الإفرنجي بـ «القرار السيادي» المرافق لـ «الاستقلال الذاتي».

ملحوظة: أقروا وأقر أن عبد الله العروي من خلال تلك الجمل المنتقاة التي يثبتها في مطلع بعض مؤلفاته و/أو فصولها، باستثناء الآية الكريمة «أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ» (هود، ٢٨) الواردة في **الغربة واليتيم**، لا وجود لذكر عربي باستثناء الجاحظ... **وألف ليلة وليلة**! ما المعنى؟ أم في الأمر مجرد ...اختيار؟ تقدير بعدم استحقاق؟ سهو؟ تعالي؟ ومن القائل إن «مصدر الإنشاء نظرتنا للعالم»؟ هو «بروست» صاحب «البحث عن الزمن الضائع»!

المراجــــع

(1) Laroui Abdallah, *Histoire du Maghreb*, Maspero, 1966.

(2) «Laroui dit tout ». ’www.sbencheikh.com/2012/05. (Cest <http://www.sbencheikh.com/2012/05.(C’est> une version quelque peu différente, i.e non retouchée par A. Laroui, de celle parue dans *Zamane*, avril 2012).

(3) Gaarder Josten, *le Monde de Sophie*, le Seuil, 1995.

(4) Ferry Jean Luc, *la Plus belle histoire de la philosophie*, Robert Laffont, 2013.

(5) Bellanger Aurélie, *la Théorie de l’information*, Gallimard, 2012.

(6) Laroui Abdallah, *le Maroc et Hassan IItémoignage*, Presse Inter Universitaire, 2005.

(7) العروي عبد الله، **ثقافتنا على ضوء التاريخ**، ط. ٤، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧.

(8) العروي عبد الله، **من ديوان السياسة**، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٩.

(9) العروي عبد الله، **العرب والفكر التاريخي**، ط. ٤، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨.

(10) «nous faut une double comptabilité économique et sociale», grande interview de Abdallah Laroui, Recueilli par F. Aït Mous et D. Ksikes, Economica, 4, octobre 2008-janvier 2009, p. 121-134.

(11) العروي عبد الله، **غيلة**، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨.

(12) زرفاوي عمر، الثقافة الإلكترونية وإشكالية ترجمة **المصطلح الوافد**، العربية والترجمة، العدد ١٤، ٢٠١٢، ص. ٥٩ ـ ٧٨.

(13) العروي عبد الله، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، ط. ٢، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩.

(14) العروي عبد الله، **الغربة واليتيم**، ط. ٢، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٠.

(15) العروي عبد الله، **أوراق**، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨.

(16) شومشكي نعوم، **السيطرة على الإعلام**، تعريب أميمة ع. اللطيف، اتصالات سبو، ٢٠٠٥.

(17) Toffler Alvin, *la Troisième vague*, Denoël, 1980.

(18) Castells Manuel, *la Société en réseaux*, Fayard, 1998.

(19) Bonjawo Jacques, *Internetune chance pour l'Afrique*, Karthala, 2002.

(20) Pisani Francis et Piotet Dominique, *Comment Internet change le monde, des internautes aux webacteurs*, Pearson, 2011.

من أعمال الأستاذ عبد الله العروي

«كيف يمكن للفكر العربي أن يستوعب مكتسبات الليبرالية قبل (وبدون) أن يعيش مرحلة ليبرالية؟».

العرب والفكر التاريخي، ص. ٧.

«ماركس الأيديولوجي سيبقى حيّاً يُبْعَث ما دامت هناك بقعة متأخرة في العالم».

المصدر نفسه، ص. ١٨١.

«بعد الإمعان في بعض الانتقادات التي وُجِّهت إليَّ، اتضح لي أن الماركسية التي حاولتُ وصف خطوطها هي في حقيقة الأمر ماركسية تاريخانية إن لم تكن تاريخانية ماركسية. إن اعتبار العمل السياسي كمحور للفكر النظري، ومنطق المنفعة، واختيار الماركسية على أنها بيداغوجية توضيحية تقرّب لأفهام غير أوروبية تطور العالم الحديث منذ بصر النهضة وبداية النظام الرأسمالي... هي الأفكار المكوّنة للنزعة التاريخانية».

المصدر نفسه، ص. ٣٠.

الماركسية «تتجاوز الأهداف الليبرالية بعد المحافظة عليها جملةً وتفصيلاً».

المصدر نفسه، ص. ١١.

الليبرالية هي «النظام الفكري المتكامل الذي تكوَّن في القرنين السابع عشر والثامن عشر، والذي حاربت به الطبقةُ البرجوازية الفتية الأفكارَ والأنظمةُ الإقطاعية».

المصدر نفسه، ص. ١١.

«رفض الليبرالية بمعناها الواسع... هو بكل بساطة رفض للعالم الحديث».

Islamisme, modernisme, libéralisme, p. 132.

«عندما نرفضها نحن [= يقصد العروي الليبرالية]، نرفض ما لا نملك، ونظن أننا ملكناه بمجرد أننا رفضناه. نستهزئ بالتراث الليبرالي، الضيق، المحدود، السطحي، ونحن لم نستوعبه بعد»! «يبقى المجال في حياتنا العامة، في المدارس، في الصحف والمجلات، في الأندية، مفتوحاً للفكر التقليدي الذي يظن أنه معاصر للوقت الحاضر، لأنه غير ليبرالي مع أنه متخلّف في الواقع حتى عن الفكر الليبراليّ ذاته».

المصدر نفسه، ص. ١٤ ـ ١٥.

«لا مفرّ»، لكلّ من أراد نقد الوضع الفكري العربي أن يبدأ من البداية، أي ينقد الفكر التقليدي السائد».

المصدر نفسه، ص. ٢١.

فالخصوصية «حركية متطورة» بينما الأصالة «سكونية متحجرة ملتفتة إلى الماضي».

ص. ٢٤ من مقدمة الطبعة الثانية للكتاب.

«إن أية محاولة إدخال أفكار جديدة مستترة في ثوب أفكار قديمة بدعوى اقتصاد الوقت ورسوخ التأثير، أو الوفاء للماضي وتدعيم الشخصية القومية، تركّز التقليد وتحكم على نفسها بالتفاهة».

العرب والفكر التاريخي، ص. ٣٧.

«إن الثورة الفكرية تمسّ المنهج، لا الأهداف التي ستبقى لمدة طويلة هي: التنمية، والديمقراطية، والاشتراكية، والوحدة».

المصدر نفسه، ص. ١٣.

«علينا... أن نحلل وننتقد بكل دقة الأصالتين: الأصالة السنية، والأصالة الإثنولوجية، وإن كانت الأولى تظهر في أوساط يمينية والثانية في أوساط يسارية».

المصدر نفسه، ص. ٧٢.

«الحرية خارج الدولة طوبى خادعة، و... الدولة بلا حرية ضعيفة متداعية».

مفهوم الدولة، ص. ١٦٧.

المفاهيم تمثل «فصولاً من مؤلف واحد حول مفهوم الحداثة».

مفهوم العقل: مقالة في المفارقات، ص. ١٤.

«من خطل الرأي أن ننفي مفهوم الحداثة، وتوابعه، لا لسبب إلا لكي ننفي عن أنفسنا صفة اللاحداثة».

المصدر نفسه، ص. ١٦.

«يشكل الاحتلال الاستعماري نقطة القطيعة بين العهد الوسيط والأزمنة الحديثة».

***l'Idéologie arabe contemporaine*, p. 29.**

«حصل تحديث كل بلد... تحت تهديد جاره».

***Islamisme, modernisme*, libéralisme, p. 25.**

«التفكير في مشاكل الدولة شيء، وتقديم نظرية في الدولة شيء ثان. ما أكثر من فكّر، وما أقل من نظّر في الموضوع».

مفهوم الدولة، ص. ١١.

«يمكن ازدراء هذه الدولة، ولكنها تظلّ وحدها من يَقْوَى على أن يفتح للمجتمع برمَّته طرق المستقبل».

l'idéologie arabe contemporaine.

«ليست الدولة الحديثة في البلاد العربية الإسلامية نسخة باهتة للدول السلطانية..، إنما هي نتيجة عمليتين مزدوجتين: عملية التطور الطبيعي التي أورثتها كثيراً من الأفكار والأنظمة وأنماط السلوك التقليدية، وعملية إصلاح غيّرت شيئاً من التراتيب الإدارية العليا واستعارت من الخارج وسائل مستحدثة...».

المصدر نفسه، ص. ١٢٩.

«خلف كل نبي من أنبيائنا الجدد يلوح طيف جبريل الذي يلقنه إجاباته ونداءاته: لوثر خلف محمد عبده، ومونتسكيو خلف لطفي السيد، و هـ سبنسر خلف سلامة موسى».

l'idéologie arabe contemporaine.

«الليبرالية العربية لم تكن أبداً وفيَّة لأصولها الحقة».

مفهوم الحرية، ص. ٥٤.

«يجب على المتحدث أن يوضح منذ البداية أي نوع من أنواع الليبرالية يعني عندما يقول: لقد تأثر المفكّرون العرب بالفكر الليبرالي. هل يعني ليبرالية بعض فلاسفة عهد النهضة التي لم تكن سوى وجه من أوجه الإنسية الأوروبية، أم ليبرالية القرن الثامن عشر التي كانت سلاحاً موجهاً ضد الإقطاع والحكم المطلق، والتي جمعت في ذاتها بين ديمقراطية روسو ونخبوية فولتير واستبدادية هوبس، أم ليبرالية بيرك وتوكفيل في بداية القرن التاسع عشر التي نقدت الدولة العصرية المهينة على الأفراد والجماعات، الدولة التي ورثتها أوروبا عن الثورة الفرنسية، أم ليبرالية نهاية القرن الماضي [يقصد القرن التاسع عشر] وبداية هذا القرن حيث تلتقي في كثير من مطالبها مع طوبى الفوضوية وتعتبر أن الشر كله في الدولة التي تنظم الناس وتضيق الخناق على مبادرة الفرد؟»

المصدر نفسه، ص. ٤٠.

«إن العرب تعرّفوا على ليبرالية ورثت روح الفلسفة الغربية وروح الثورة الفرنسية وروح الردة على الثورة وروح النخبوية المعادية للديمقراطية والاشتراكية. إنهم واجهوا منظومة مليئة

بالعناصر المتناقضة، وكان من الصعب عليهم أن يتلقوها بعقل ناقد كما نتلقاها نحن الآن».

المصدر نفسه، ص. ٤٢.

«إن الليبراليين المغاربة، من كل الألوان والمشارب الحزبية، باهتون قياساً بنظرائهم بالمشرق. وهكذا تكون سطحيتهم مضاعفة حيث ليس من باب الصدفة المحض أن يكونوا عاجزين عن إنتاج مؤلفات ذات دلالة خارج نطاق الخطابات الرسمية والمقابلات التي برسم الاستعمال الخارجي».

l'Idéologie arabe contemporaine, p. 46.

الدعوة إلى الحرية «ناتجة قبل كل شيء عن حاجة متولدة في المجتمع العربي»؛ «أن يكون التعبير عنها قد استفاد من تجارب أجنبية مماثلة، أن يكون الكتّاب العرب قد تهافتوا على المنظومة الليبرالية لأنهم رأوا فيها عبارة وافية عمَّا يحسّون به، فهذا لا يعني أن الدافع الأول في كل هذا كان التأثير الخارجي».

مفهوم الحرية، ص. ٥٩.

«... إني أرفض الفكرة القائلة إن الليبرالية العربية متولدة من الليبرالية الغربية تولداً آلياً، وإن الدعوة إلى الحرية في العالم العربي الإسلامي ترجمة صرف للدعوة الأوروبية».

المصدر نفسه.

«إن مفكري جيل محمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي وخير الدين التونسي، وكتّاب جيل لطفي السيد وطه حسين وحسين هيكل وطاهر الحداد، قد تأثروا بالمنظومة الليبرالية...، إنهم جميعاً

لا يضعون قضية الحرية في إطار فلسفي ولا يبحثون عن أصلها ومداها، وإنما يكتفون بوصفها والمطالبة بها. إنهم بذلك قطعوا حبل الاتصال مع الفكر التقليدي الإسلامي... إنهم لم يعوا تمام الوعي هذه القطيعة، لكنها موجودة في كتاباتهم...».

المصدر نفسه، ص. ٤٩.

«لماذا لم تتغلّب الليبرالية على السلفية في القرن الماضي [يقصد التاسع عشر] والماركسية على السلفية الجديدة في الوقت الحاضر؟ الجواب في رأينا واضح: إن الليبرالية الماركسية، كما تؤثّران في المحيط العربي، لا كما يجب أن تكونا في محيطهما، لا تمثّلان العلم والموضوعية بقدر ما تمثّلان نوعين من الطّوبى. وهل يمكن أن تتغلب طوبى على أخرى أقدم وأشمل وأعمق وأعرق منها؟».

مفهوم الدولة، ص. ١٥٤.

«إن ضعف الليبرالية هو الذي يفسر ضعف الماركسية في البلاد العربية».

Islamisme, modernisme, libéralisme, p. 132.

هكذا تكلم عبد الله العروي

في هذا الكتاب، محاولة للإبحار في نص العروي، من زواياه المختلفة، وللغوص في سجلِّ المفاهيم المؤسِّسة للمشروع الفكري الذي يعِزُّ له نظير في الفكر العربي المعاصر، من حيث موسوعية المبنى وصدقية المعنى وصرامة المنهج. تحتلُّ منظومة المفاهيم حيِّزاً معتبراً من القراءات التي يتضمنها الكتاب، وعلى رأسها يأتي مفهوم العقل (عبد الإله بلقزيز، أنطوان سيف، الفضل شلق، محمد نورالدين أفاية)، يليه مفهوم التاريخ (عبدالمجيد القدوري)، أو فكرة الزمن (محمد المصباحي)، والإيديولوجيا (محمد سبيلا)، ومفهوم الدولة (نبيل فازيو، يونس رزين)، ومفهوم الحرية (الفضل شلق، محمد نورالدين أفاية). يحتوي الكتاب، أيضاً، على قراءة في بعض المؤلفات المتعلقة بالمشهد السياسي الوطني (العربي مفضال)، كما نقرأ فيه محاولة في تصنيف المصادر الفكرية لكتابات عبدالله العروي (محمد الشيخ)، ومساءلة للثقافة على ضوء التاريخ في عصر المعلومات (عبدالنبي رجواني).

منتـدى المعـارف
بناية «طبارة» - شارع نجيب العرداتي - المنارة - رأس بيروت
ص.ب: ٧٤٩٤ - ١١٣ حمرا - بيروت ٢٠٣٠ ١١٠٣ - لبنان
بريد الكتروني: info@almaarefforum.com.lb

ISBN 978-614-428-106-2
9 786144 281062